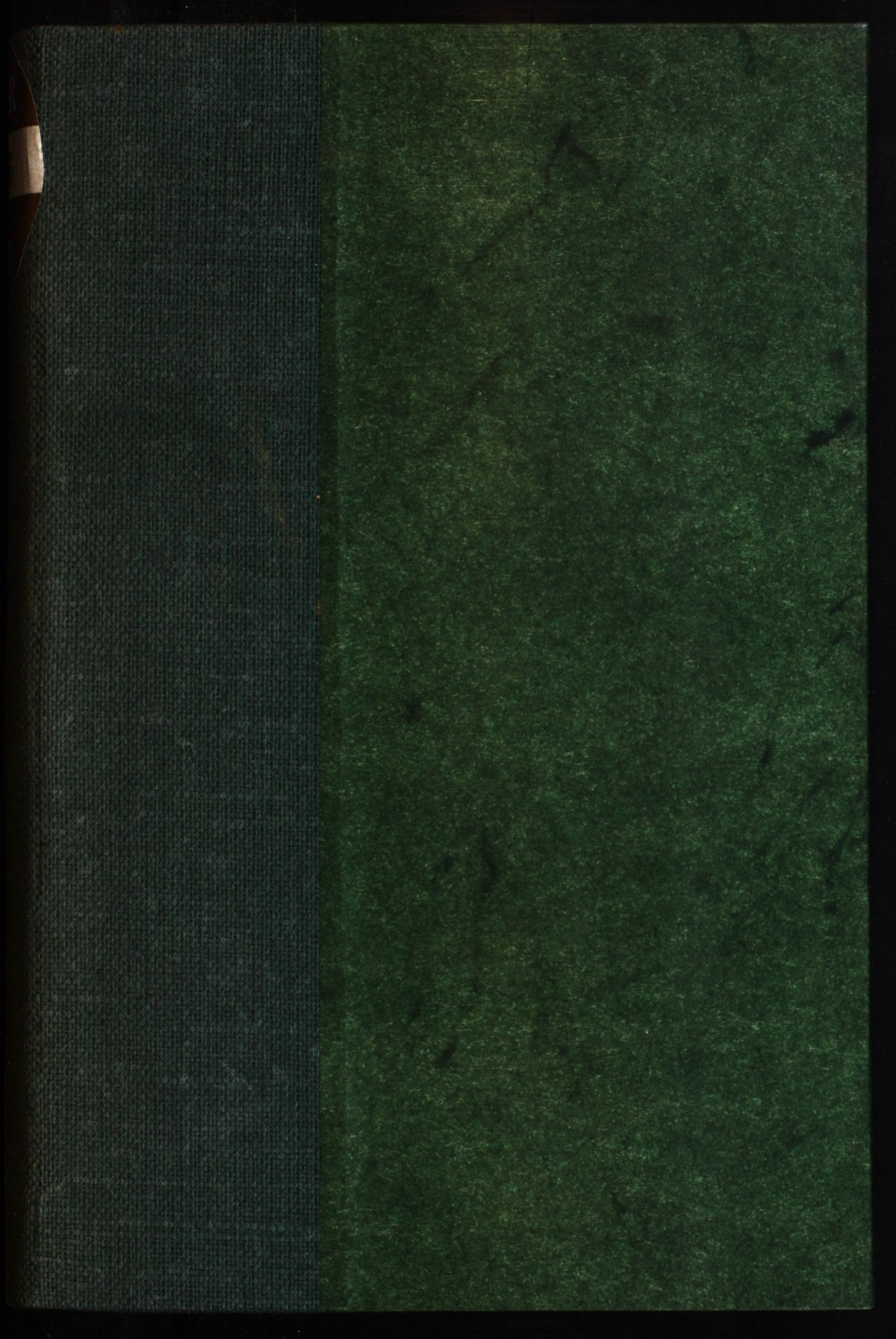
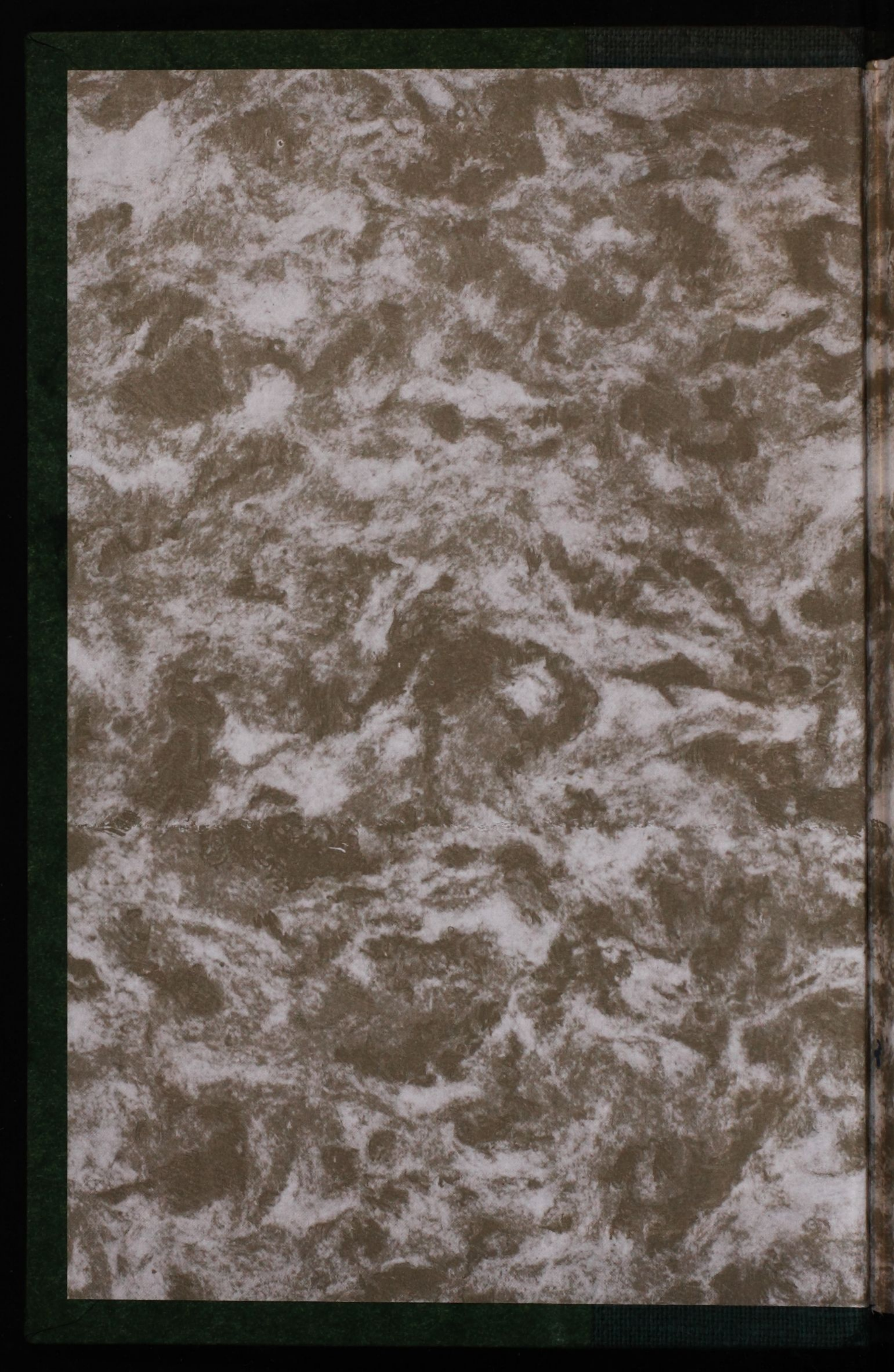
FERRAZ

—

NOS
DEVOIRS
ET
NOS DROITS

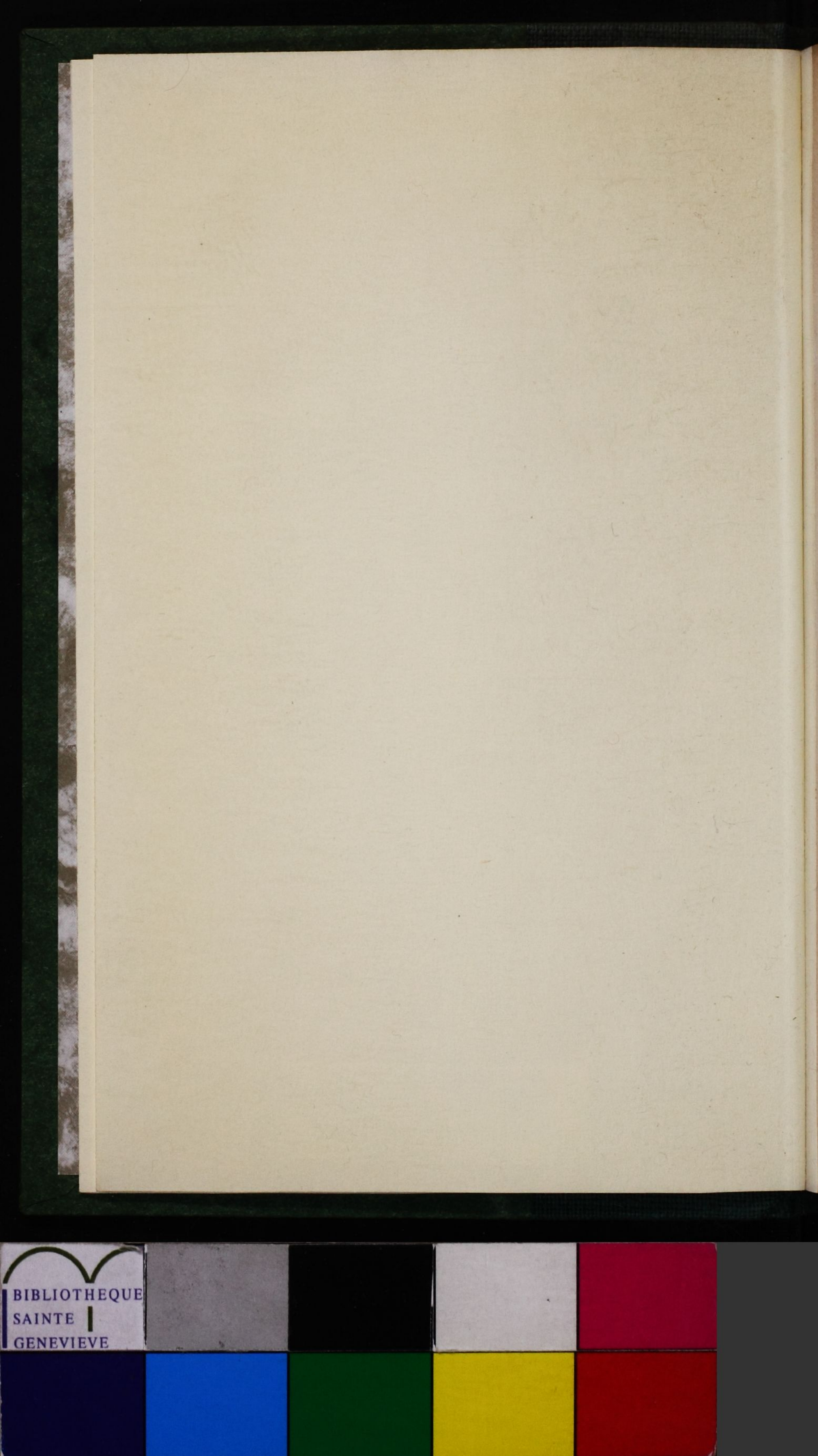








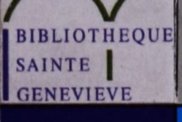

BIBLIOTHEQUE SAINTE - GENEVIEVE
D
910 593856 8


BIBLIOTHEQUE
SAINTE
GENEVIEVE

NOS DEVOIRS

ET

NOS DROITS



OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

PSYCHOLOGIE DE SAINT AUGUSTIN, 2e édition. 1 volume in-8, Paris, Ernest Thorin. . . . . 7 fr.

Ouvrage couronné par l'Académie française.

PHILOSOPHIE DU DEVOIR, 3e édition. 1 vol. in-12, chez Didier . . 3 fr. 50

Ouvrage couronné par l'Académie française.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIXe SIÈCLE. 1re PARTIE. Socialisme, Naturalisme et Positivisme. 2e édition. 1 volume in-12, chez Didier . . . . 4 fr.

Ouvrage couronné par l'Académie française.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE AU XIXe SIÈCLE. 2e PARTIE. Traditionalisme et Ultramontanisme. 2e édition. 1 vol. in-12 chez Didier. . . . . 4 fr.

LYON, — IMP. PIT[illegible] AINÉ, R. E GENTIL, 4

NOS DEVOIRS ET NOS DROITS

MORALE PRATIQUE

PAR

M. FERRAZ

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE LYON
MEMBRE DU CONSEIL SUPÉRIEUR DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1881

INTRODUCTION

IMPORTANCE DE LA MORALE — PRINCIPE FONDAMENTAL DE LA MORALE

I

IMPORTANCE DE LA MORALE

Dans la *Philosophie du devoir* nous avons tâché d'établir les principes régulateurs de nos actes; dans *Nos devoirs et nos droits*, nous allons essayer d'en faire l'application : ce sera compléter la morale spéculative par la morale pratique et instituer dans son ensemble la philosophie même de la vie.

Il ne faut pas confondre la morale avec d'autres sciences qui s'occupent également de la vie humaine, telle que l'histoire proprement dite, la phi-

losophie de l'histoire, la pédagogie et la politique. La morale montre ce que les faits devraient être, pour être conformes à l'idéal du bien et de la justice que chacun de nous porte en soi ; l'histoire expose ce qu'ils ont été dans le passé et ce qu'ils sont encore dans le présent ; la philosophie de l'histoire en explique le comment et le pourquoi, c'est-à-dire les conditions et les causes. Quant à la pédagogie et à la politique, s'éclairant à la fois des lumières de la raison et de celles de l'expérience, elles enseignent de quelle manière et dans quelle mesure on peut, dans un temps et dans un pays donnés, imprimer aux faits plus de rectitude et d'élévation, c'est-à-dire rapprocher le réel de l'idéal auquel il doit tendre constamment, sans pouvoir jamais l'atteindre.

La véritable essence de la morale déterminée, la marche à suivre pour l'organiser s'en déduit d'elle-même. Puisqu'elle a pour objet l'idéal et non le réel, elle procédera rationnellement et non expérimentalement. Les actions soumises à son examen auront beau être autorisées par les coutumes les plus anciennes et par la pratique des peuples les plus divers, elles ne trouveront pas grâce devant elle, si elles contredisent par quelque point la raison absolue et la justice éternelle. C'est

assez dire que cette science est impossible pour ceux qui ne croient qu'à l'expérience ou à la tradition et qui rejettent la raison. C'est pourquoi nos positivistes traitent aujourd'hui des mœurs des hommes comme on traite de celles des animaux, et font de la morale un simple prolongement de l'histoire naturelle, tandis que nos traditionalistes proscrivent, sous le nom de morale indépendante, toute morale rationnelle et scientifique. Ce n'est donc ni au point de vue de l'empirisme ni au point de vue du traditionalisme, mais au point de vue du rationalisme, qui a été celui de Platon et de Malebranche, de Kant et de Jouffroy, que nous devons nous placer pour traiter de la morale pratique, c'est-à-dire pour déterminer nos devoirs et nos droits.

Partant des grands principes moraux que la raison nous fournit et que nous avons précédemment essayé de formuler avec toute la précision possible, nous les suivrons dans leur application aux principales questions soit de la vie privée soit de la vie publique. Ajoutons que nous procéderons à ce travail avec une sincérité toute philosophique, mettant autant de soin à chercher les difficultés que d'autres en mettent à les fuir, déclarant les avoir levées quand nous croirons l'avoir fait, et

confessant qu'elles subsistent quand elles auront résisté à tous nos efforts. C'est là, suivant nous, le seul moyen d'obtenir des résultats sérieux et d'imprimer à la morale un mouvement progressif. Tout le monde sait bien qu'elle n'est pas plus arrivée à son achèvement et à sa perfection que les autres sciences. Pourquoi donc faire semblant de croire le contraire et en traiter comme d'une science dont tous les problèmes sont résolus avec une entière évidence et une pleine certitude ? N'est-ce pas vouloir qu'ils ne le soient jamais ? Pour lever les difficultés qu'on rencontre dans la morale, comme dans les autres genres d'études, il faut d'abord les voir, les reconnaître et ensuite les signaler aux autres. Tels sont du moins les principes du rationalisme scientifique dont nous faisons profession.

Mais cette morale que nous voulons constituer, vaut-elle la peine qu'on s'en occupe et peut-elle être bonne à quelque chose ? On n'en doutera point, si l'on songe qu'elle satisfait un des plus nobles besoins de l'homme cultivé, celui d'apprendre de quelle manière il doit gouverner sa vie entre le principe inconnu d'où elle s'échappe et le terme mystérieux où elle aboutit. Nous savons bien que les hommes n'éprouvent pas tous le besoin de ré-

soudre scientifiquement et par eux-mêmes une question semblable. La plupart en reçoivent la solution toute faite de la société dans laquelle ils vivent et l'acceptent de confiance. Ils la trouvent impliquée, à des degrés divers de rectitude et de perfection, dans les mœurs, dans les opinions, dans les institutions de leur temps et de leur pays, et ne songent pas à l'en dégager pour la rendre plus exacte et plus pure. Mais enfin il est des esprits — et ce sont précisément les plus vigoureux et les mieux trempés — que la question morale tourmente et qui veulent, bon gré, mal gré, en avoir une solution rationnelle. Or, qui oserait dire que l'aspiration qui les porte à résoudre un tel problème, c'est-à-dire à s'élever jusqu'à la philosophie des mœurs, soit moins légitime que celle qui en pousse d'autres à remonter jusqu'à la philosophie des sciences, jusqu'à celle de la littérature et des arts, jusqu'à celle de l'industrie ? Il n'y a nulle raison de condamner la morale, quand on accorde à la logique, à l'esthétique et à l'économie politique une pleine approbation.

De tous les éléments sociaux les mœurs sont, en effet, celui qui a le plus d'importance ; car, sans la vie morale, la vie scientifique, la vie littéraire,

la vie matérielle elle-même, ne tardent pas à s'appauvrir et à s'éteindre. C'est en vain que l'industrie se développe dans un pays, si ceux qui s'y livrent, faute de comprendre et de pratiquer leurs devoirs réciproques, épuisent en luttes stériles les forces destinées à la rendre féconde. C'est en vain que les sciences et les lettres y prennent un essor plus ou moins brillant, si, au lieu d'élever l'homme, elles l'abaissent, si au lieu de s'adresser aux aspirations spirituelles et suprasensibles d'où émane toute civilisation, elles ne tendent qu'à la satisfaction de ces appétits grossiers dont la prédominance nous ramènerait à la barbarie. Industrie, science, littérature, tout cela — l'histoire nous l'atteste avec une autorité souveraine — n'empêche pas les peuples les plus puissants de déchoir et de rouler sans retour sur la pente de la décadence, si la vie morale a cessé de les animer et de les soutenir. C'est que toutes ces choses ne sont que des effets et que la vie morale est une cause, si bien que, quand elle vient à défaillir, tout défaille avec elle. Il importe donc de la maintenir pour elle-même d'abord et ensuite à cause des conséquences que son extinction ne manque jamais d'entraîner à sa suite.

Les peuples dont la civilisation a précédé la nô-

tre en Occident et qui nous ont faits ce que nous sommes, les Grecs et les Romains, ne l'ignoraient pas. Malgré la juste importance qu'ils attachaient aux institutions libres, ils mettaient les mœurs encore au-dessus. A quoi servent, disaient-ils avec beaucoup de sens, les lois sans les mœurs ? Ils savaient bien que les bonnes mœurs corrigent les funestes effets des institutions les plus mauvaises et que les mauvaises mœurs neutralisent les heureux effets des institutions les meilleures, en attendant qu'elles en déterminent la chute. Ce sont des vérités qu'on ne saurait se lasser de redire dans notre pays dont l'histoire est déjà bien vieille, mais dont la liberté est encore bien jeune, et où l'on ne semble pas se douter des austères devoirs qu'elle impose à ceux qui l'aiment. La liberté consiste à être peu gouverné et la plus grande liberté à être gouverné le moins possible. Or, quel est le peuple chez lequel ce *maximum* de liberté ou, ce qui revient au même, ce *minimum* de gouvernement peut impunément s'établir ? Celui chez lequel les citoyens ont des mœurs, c'est-à-dire savent se régler et se gouverner eux-mêmes, sans avoir besoin que les lois et les pouvoirs publics interviennent sans cesse pour les mettre à la raison. C'est donc avant tout

à faire fleurir parmi nous les mœurs, que nous devons aujourd'hui nous appliquer.

L'enseignement rationnel de la morale ne peut que contribuer à un résultat si salutaire. Il en est, en effet, de nos facultés morales comme de nos facultés scientifiques, littéraires et industrielles, elles ont besoin d'une culture spéciale. Elles n'arrivent pas d'elles-mêmes à toute la perfection dont elles sont susceptibles : ici, comme ailleurs, il faut que l'homme s'en mêle, c'est-à-dire que l'art s'ajoute à la nature. En nous forçant à nous replier sur nous-mêmes, pour analyser les grands principes qui doivent présider à notre conduite et les tendances plus ou moins énergiques qui en favorisent ou en contrarient l'application, un tel enseignement développe en nous la première et la plus haute de nos facultés, la conscience, la raison pratique. En nous accoutumant à la consulter et à soumettre toutes nos actions à la décision de ce maître intérieur, il nous donne, avec la précision et la rectitude du jugement, cette gravité et cette dignité de caractère sans lesquelles il n'y a pas de vraie honnêteté. Il y a bien de la différence, en effet, entre la morale enseignée rationnellement et la morale transmise mécaniquement. Nous nous approprions et nous assimilons l'une au point

de la faire passer pour ainsi dire dans notre propre substance; nous ne recevons l'autre qu'à la surface de notre être et la gardons comme quelque chose d'extérieur et d'étranger. Dans le premier cas, le moteur de nos actions est en nous, est nous-mêmes; dans le second, il est au dehors, dans la personne d'autrui; dans le premier cas, nous vivons réellement et sommes réellement des hommes; dans le second, nous simulons la vie, nous ne sommes que des automates.

Aussi l'enseignement rationnel de la morale a-t-il toujours occupé une grande place et exercé une salutaire influence à côté de celui des sciences, des lettres et des arts. Les anciens en trouvaient de toutes parts, autour d'eux, les sources ouvertes : ils n'avaient pour ainsi dire qu'à se baisser pour y puiser largement. Bossuet lui-même ne peut s'en taire : il s'extasie sur Platon, sur Aristote, sur tous ces philosophes qui remplirent, dit-il, la Grèce de leurs beaux préceptes. Un cardinal de la Renaissance va encore plus loin : il déclare, après avoir lu Épictète, qu'il devient rouge comme sa pourpre au spectacle des vertus de ce païen. Les modernes ont continué l'œuvre des anciens et poussé encore plus loin qu'eux soit l'épuration de l'idée du bien, soit la détermination

de nos devoirs et de nos droits : les seuls noms de Malebranche, de Kant et de Jouffroy le disent assez. Cependant ce grand mouvement des sciences morales n'a pas été toujours également heureux : à côté du bien, on peut faire la part du mal. S'inspirant des principes de la philosophie des sens, qui assimile l'homme au simple animal, Aristippe et Épicure dans l'antiquité, Hobbes, Helvétius et Volney, à une époque plus récente, les appliquent à la direction de la vie humaine : ils professent la doctrine du plaisir ou celle de l'intérêt. En se plaçant au même point de vue, Saint-Simon et Fourier sont conduits à proclamer l'un le dogme de la réhabilitation de la chair, l'autre celui de l'attraction passionnelle, et sont amenés tous deux à condamner et les droits de l'homme et la Révolution française, qui en a été l'éclatante revendication. Dès qu'on ne voit dans l'homme qu'un animal, sans plus, il est naturel, en effet, qu'on méconnaisse et ses devoirs et ses droits et qu'on regarde les luttes, auxquelles ces derniers ont donné lieu comme des luttes absurdes et inexplicables.

Il résulte de toutes ces considérations que l'enseignement de la morale s'impose à nous pour ainsi dire de lui-même, comme l'expression d'un besoin moral et d'un besoin social tout ensemble.

Il a, en effet, pour objet d'établir des vérités et de combattre des erreurs sur lesquelles on ne saurait fermer les yeux sans péril; car le triomphe des unes ou des autres peut entraîner le salut ou la perte non seulement des individus, mais encore de la société.

Nous savons bien que certaines personnes plus préoccupées de la pratique que de la spéculation, et qui ne comprennent pas très bien les conditions de cette dernière, ne sont pas tout à fait de notre avis. Elles trouvent qu'il est inutile et même dangereux de revenir sur les matières que nous voulons traiter. Inutile, car combien, disent-elles, n'a-t-on pas écrit là-dessus, *depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes et qui pensent*; dangereux, car à débattre ces problèmes difficiles, on risque d'introduire de nouveaux ferments de discorde au sein d'une société déjà trop divisée et qui se meurt de ses divisions mêmes. Sans doute beaucoup d'écrivains illustres, soit de l'antiquité, soit des temps modernes, ont traité avant nous de nos devoirs et de nos droits; mais leurs ouvrages, malgré ce qu'ils ont d'éternel, répondaient par bien des points aux seules préoccupations de leur temps : ils ne répondent plus à celles du nôtre. Chaque siècle a, en effet, sa manière propre de poser le problème

de la vie et ceux qui en dépendent, de sorte que les solutions de la veille ont toujours besoin d'être profondément remaniées pour s'adapter aux questions du lendemain. De plus, à mesure que la réflexion se développe, elle devient plus exigeante ; au lieu d'élever seulement des doutes, comme autrefois, sur la légitimité de telle ou telle action particulière, de telle ou telle loi de détail, elle met en suspicion le principe même de l'ordre moral et les institutions essentielles de l'ordre social. C'est pourquoi le moraliste d'aujourd'hui ne peut se borner, comme ses devanciers, à classer les devoirs et les droits avec plus ou moins d'exactitude et à les développer avec plus ou moins de netteté : il est obligé, pour satisfaire aux objections qui se produisent de toutes parts, d'agrandir son horizon en s'élevant jusqu'à la région des principes. En s'acquittant de leur tâche, ses prédécesseurs ne l'ont pas dispensé de remplir la sienne ; car de nouvelles difficultés, sorties du mouvement incessant des idées et des faits, appellent chaque jour des solutions nouvelles. C'est d'ailleurs faire trop bon marché des sciences morales que de s'imaginer que les moralistes n'ont qu'à se traîner sur les traces des anciens et à répéter leurs maximes comme des oracles. Nous rendons pleine justice

au génie primesautier des penseurs d'autrefois ; mais nous osons croire que les philosophes modernes les ont complétés et rectifiés sur plus d'un point, sur l'esclavage, sur la famille, sur la propriété, par exemple. Aussi les transformations que ces derniers ont opérées dans le domaine de la société ne font pas trop mauvaise figure à côté de celles que les physiciens ont réalisées dans le domaine de la nature.

Quant au danger qu'il peut y avoir aujourd'hui à traiter des grandes vérités de l'ordre moral, nous avouons qu'il nous échappe complètement. Dans un temps où la société est si divisée en matière religieuse et politique, où tout chancelle, où tout branle, suivant l'expression de Pascal, et en nous et hors de nous, n'est-il pas bon de chercher quelques points fixes autour desquels tous les cœurs honnêtes puissent se rallier ? Puisque les questions politiques et religieuses nous séparent en deux ou trois peuples ennemis, au sein des mêmes frontières, pourquoi ne pas nous rattacher à ces grands principes moraux qui seuls peut-être peuvent nous unir et nous maintenir en corps de nation ? Si nous jetons les yeux sur la vaste ligne qui s'étend chez nous de l'ultramontanisme au positivisme, de l'absolutisme au radicalisme, nous ne voyons

que dissentiments et hostilité : c'est le théâtre de la discorde et de la guerre. Que ne les tournons-nous vers le champ de la morale ? Nous y trouverions, à travers quelques dissidences de détail, un accord général et dominant : c'est le théâtre de l'harmonie et de la paix. C'est là, par conséquent, qu'il faut, tous tant que nous sommes, nous donner rendez-vous pour travailler de concert au relèvement de notre commune patrie.

Nous espérons que ce travail contribuera, pour son humble part, à un tel résultat. Nous nous sommes proposé, en l'entreprenant, de raffermir le sol moral ébranlé, c'est-à-dire de consolider les fondements rationnels de chacun de nos devoirs et de chacun de nos droits et d'établir sur une base indestructible ces idées de haute moralité et de sage liberté qui sont si étroitement unies entre elles et sans lesquelles il n'y a ni dignité pour les individus ni grandeur pour les nations.

Nous voudrions le pousser et le mener à fin avec cette ardeur communicative qui entraîne les esprits les plus divergents, les âmes les plus rebelles, et les fond en une unité vivante. Mais pour cela l'intention ne suffit pas : il y faut ce souffle d'enthousiasme, *mens divinior*, comme disaient les anciens, qui nous soulève de terre et qui n'est pas

donné à tout le monde. Nous l'exécuterons du moins avec cet esprit philosophique qui s'applique à subordonner à un seul principe, à une idée maîtresse, toutes les vues de détail et à les organiser en système. Si notre livre a quelque originalité, elle sera là : c'est par là qu'il se distinguera de la plupart des ouvrages publiés dans ces derniers temps sur les mêmes matières. Toutes les idées y seront comme suspendues à une seule que nous avons consacré une grande partie de notre précédent ouvrage à établir, à l'idée du bien sainement conçu, c'est-à-dire à l'idée de la perfection spécifique de l'homme considérée comme la fin suprême de la vie. Notre travail sera cette idée développée ; cette idée est déjà notre travail en abrégé.

Reprenons-la avec quelque détail.

II

PRINCIPE FONDAMENTAL DE LA MORALE

Que suis-je ? Que puis-je savoir ? Que puis-je espérer ? Que dois-je faire ? Ces questions difficiles que se posait naguère encore le philosophe de Kœnigsberg, ont saisi l'esprit humain à son

premier éveil et lui ont inspiré de tout temps la sublime ambition de les résoudre. La psychologie, la logique, la théologie naturelle, la morale, ne sont même, à les bien prendre, que les solutions plus ou moins exactes qu'il a tenté de donner à ces divers problèmes, qui forment par leur réunion le problème philosophique pris dans son ensemble, c'est-à-dire le problème humain par excellence, celui que chaque homme est pour lui-même.

Mais de tous ces problèmes que nous signalons en courant, pour en montrer la connexité, il n'y en a qu'un qui doive en ce moment nous occuper, c'est le problème moral, celui que nous avons formulé dans ces simples termes : que dois-je faire? Ce problème en suppose lui-même un autre, celui de savoir si je dois faire certaines actions de préférence à d'autres, c'est-à-dire si toutes les manières de faire ou d'agir sont indifférentes. Or, nous pouvons dès à présent donner à cette question une solution qui, pour être provisoire, n'en a pas moins sa valeur, car elle est empruntée au sens commun, c'est-à-dire à la raison qui est commune à toute l'humanité et qui est, pour ainsi dire, l'expression de notre nature même. Il y a des actions que je dois faire et d'autres que je ne dois pas faire ; car j'affirme spontanément et tous les hom-

mes affirment spontanément avec moi, que telle conduite est bonne et telle autre mauvaise, que tel homme est vertueux et tel autre vicieux. Or, ces affirmations seraient impossibles, si toutes les actions étaient indifférentes et s'il n'y avait pas lieu de choisir entre elles. Tous les hommes peuvent n'être pas d'accord sur l'action qu'ils doivent faire dans un cas donné ; mais ils savent tous qu'il y en a une qu'ils doivent faire de préférence aux autres, c'est-à-dire qu'il y a, suivant l'expression d'un philosophe moderne, un *devoir faire*, c'est-à-dire un devoir. Ils sont même d'accord généralement, et hors le cas où le fait serait entouré de circonstances exceptionnelles qui mettraient plusieurs devoirs en conflit, sur ce qu'ils doivent faire préférablement et en décident avec autant de rapidité que d'exactitude. C'est ce dont chacun peut se convaincre en passant en revue les actions dont il a été l'auteur ou le témoin dans la vie ordinaire. Il y a donc, de l'aveu de tous, un devoir, et ce devoir nous le connaissons presque immédiatement et sans avoir besoin de nous livrer à des raisonnements bien compliqués et à des recherches bien savantes.

La question est maintenant de savoir (et c'est sur ce point que les dissentiments vont commen-

cer) en quoi le devoir consiste et quel en est le fondement ; car enfin, si nous devons prendre un parti plutôt qu'un autre, nous porter vers un but plutôt que vers un autre, encore faut-il que nous ayons une raison pour cela. Quelle peut être cette raison ? C'est que l'un de ces partis est bon et l'autre mauvais, c'est que l'un de ces buts est un bien et l'autre un mal, au moins relativement ; car un moindre bien est déjà un mal, si on le considère relativement à un bien supérieur. Cela revient à dire que le devoir est fondé sur le bien et que celui-ci est la véritable raison d'être de celui-là.

Mais en quoi le bien consiste-t-il et quel est le bien souverain et suprême? c'est ce qu'il s'agit de déterminer. Beaucoup le font consister dans l'agréable, c'est-à-dire dans ce qui plaît à la sensibilité, abstraction faite des facultés supérieures, telles que la volonté et la raison. Le souverain bien, disent-ils, c'est le plaisir : c'est vers lui que se portent spontanément, entraînés par un irrésistible attrait, l'homme et les autres êtres vivants, de même qu'ils se détournent spontanément de la douleur qui est son contraire. Le vieillard a d'autres plaisirs que l'enfant, l'homme que la femme, mais le plaisir est leur but suprême aux uns et aux

autres : c'est à ce but qu'à leurs yeux tous les autres sont subordonnés. Telle est la doctrine qui a été soutenue par Aristippe dans l'antiquité, par Saint-Simon et Fourier, dans les temps modernes. Quand Saint-Simon réhabilite la chair, il veut dire, en effet, que tous les plaisirs qu'elle procure sont légitimes, par cela seul qu'ils sont des plaisirs et que le plaisir est le but de la vie humaine. Quand Fourier préconise l'attraction passionnelle, aux dépens de la loi du devoir, il veut nous faire entendre que toutes les tendances de notre nature sensible sont bonnes, par cela seul qu'elles nous attirent vers le plaisir qui est notre véritable fin.

Il n'est pas difficile de réfuter cette doctrine.

Si le plaisir était identique au bien, l'homme devrait le préférer à tout le reste, même à la raison ; il n'y aurait pour lui aucun mal à perdre l'esprit et à retomber sous les lois de l'animalité, pourvu qu'il continuât à goûter les mêmes plaisirs qu'auparavant. Or, quel est celui que la seule idée de retomber en enfance ou d'être atteint d'aliénation mentale, dussent ces deux états avoir le caractère le plus agréable et être pleins d'enchantement, ne ferait pas frémir? « Quand vous voyez, dit saint Augustin, un de ces êtres dégra-

dés en qui les ressorts de l'intelligence ne fonctionnent plus, rire d'un rire idiot, songez-vous, si malheureux que vous soyez, à préférer son sort au vôtre? souhaitez-vous échanger votre bon sens et vos larmes contre son rire et sa folie[1]? » Si donc l'agréable est un bien, il n'est pas du moins le premier des biens; car il y en a un que nous préférons à celui-là, c'est l'avantage d'être homme, c'est-à-dire de rester en possession de la raison et des autres grands attributs de la nature humaine.

Si l'agréable était le seul bien ou seulement le premier bien, nous ne devrions rejeter aucun plaisir, car tous les plaisirs nous agréent, ni braver aucune douleur, car toute douleur nous répugne. Cependant nous résistons quelquefois à l'attrait du plaisir et opposons aux pointes de la douleur un cœur viril et nous jugeons qu'en cela nous faisons bien. D'où cela peut-il venir, sinon de ce qu'il y a des biens supérieurs au plaisir et auxquels celui-ci doit être sacrifié — le respect de soi-même, l'honneur, la dignité personnelle, — et de ce qu'il est des maux qu'il faut avoir le courage d'éviter, même au prix de la souffrance et

[1] Voir notre *Psychologie de saint Augustin*, page 357.

qui, par conséquent, sont plus grands qu'elle, — le crime, l'infamie, l'indignité, c'est-à-dire tout ce qui est indigne de notre nature?

Au lieu de placer le souverain bien dans l'agréable, d'autres l'ont placé dans l'utile. Convaincus que la recherche aveugle du plaisir, c'est-à-dire la satisfaction sans choix et sans mesure de telle ou telle de nos tendances sensibles, est peu propre à nous procurer le souverain bien, ils l'ont mis dans la satisfaction de l'ensemble de nos tendances et dans la recherche des objets auxquels elle est subordonnée. C'est la doctrine de l'intérêt, telle qu'elle a été professée par Hobbes, Volney et d'autres encore. Ces auteurs n'ont pas compris que si l'agréable n'est pas par lui-même le but d'une noble vie, il en est de même de l'utile, qui n'est qu'un ensemble de moyens dont on se sert pour y arriver. Ils n'ont pas vu non plus que, si la recherche de l'utile suppose plus de réflexion et d'empire sur soi-même que celle de l'agréable, et que si elle est, par ce côté, plus digne de l'homme, cet avantage est neutralisé par l'égoïsme et la sécheresse de cœur qu'elle engendre. C'est au point qu'il y a lieu de se demander lequel, de l'homme débauché et perdu de vices ou du froid égoïste et du sec calculateur, est resté le plus éloigné de ce

souverain bien, qui est le but suprême de la vie humaine.

Pour remédier à ces inconvénients de l'*hédonisme* ou morale du plaisir, ses partisans les plus récents ont essayé de lui donner un caractère plus désintéressé et plus noble. Stuart Mill fait consister le bien non seulement dans notre plaisir personnel, mais encore dans celui des autres, et apprécie les actions d'après la somme de plaisirs qu'elles procurent, non pas à leurs seuls auteurs, mais à l'ensemble des êtres humains. De plus il veut qu'on tienne compte, dans la recherche des plaisirs, non seulement de leur quantité, mais encore de leur qualité, et qu'on préfère, en toute circonstance, ceux qui sont nobles à ceux qui sont grossiers, ceux qui sont dignes de l'homme à ceux qui ne le sont pas.

L'hédonisme, ainsi compris, se rapproche certainement de la morale véritable ; mais il ne s'en rapproche qu'au prix de plusieurs inconséquences, et ne réussit pas même à y atteindre. Si le *plaisir* est l'unique règle de ma vie, je dois faire ce qui me *plaît*, à moi, et non ce qui pourrait plaire à la masse du genre humain. Il n'est pas possible, en effet, si on fait abstraction de l'honnête, de me prouver que je dois sacrifier mon plaisir à celui

des autres, et il n'est pas possible non plus de me démontrer que toujours mon plaisir et celui des autres coïncident et se confondent. J'ajoute que, si le plaisir est mon unique loi, je dois faire ce qui me plaît le plus et non pas ce qui me procure les plaisirs les plus nobles ; car l'idée de noblesse implique cette idée de dignité, d'excellence, de perfection, qui fait, à la vérité, le fond de toute véritable morale, mais que la morale hédonique ne saurait affirmer sans se nier elle-même. Enfin, malgré les efforts que l'auteur anglais a faits pour briser le cercle de l'égoïsme, dans lequel son système le condamnait à rester emprisonné, il n'a pu y réussir. C'est toujours lui, en effet, qu'il aime en aimant les autres ; c'est toujours son intérêt qu'il poursuit en produisant les actes en apparence les plus désintéressés. Il semble n'avoir jamais compris la distinction pourtant si simple qu'Aristote et Leibniz établissent entre cet amour de concupiscence, qui fait que nous nous aimons uniquement nous-mêmes dans autrui, et cet amour de bienveillance, qui fait que nous nous oublions pour l'objet aimé.

Le souverain bien ne consiste, comme on voit, ni à satisfaire indiscrètement une de nos tendances prise au hasard, ni à les satisfaire toutes indis-

tinctement par des combinaisons habiles et savantes. En quoi consiste-t-il donc? Il consiste à les satisfaire dans l'ordre et la mesure déterminés par leur dignité et leur importance et marqués par la raison. Or la raison nous dit que nous devons satisfaire nos tendances supérieures et vraiment humaines, de préférence à nos tendances inférieures et animales, et que nous devons en même temps maintenir entre elles ce sage équilibre, sans lequel il n'y aurait pas plus de perfection dans l'ordre moral que dans l'ordre matériel. Ainsi, la passion du beau, celle du vrai, celle du divin, comptent sans doute parmi les plus nobles attributs de notre espèce, et pourtant, si quelqu'une d'entre elles vient à se développer sans contre-poids dans un être humain, elle peut l'entraîner aux excès les plus déplorables, à dissiper son patrimoine, à plonger dans la misère sa femme et ses enfants, à persécuter ses semblables. Il n'y a que la passion du bien qui n'entraîne à sa suite aucune conséquence funeste, parce qu'elle cesserait d'être la passion du bien, du moment qu'elle tendrait au mal d'une manière ou d'une autre.

Il résulte de toutes ces considérations que le souverain bien ne s'identifie ni avec l'agréable ni avec l'utile, qui n'en est qu'une forme spéciale :

il ne s'identifie qu'avec l'honnête. Or, être honnête ce n'est ni développer sans choix telle ou telle partie de notre nature, ni les développer toutes indistinctement; c'est développer de préférence et suivant un ordre hiérarchique celles qui appartiennent en propre à notre espèce, c'est-à-dire travailler à l'œuvre de notre perfection spécifique et à la réalisation de notre idéal en tant qu'hommes.

Si on voulait rattacher les trois conceptions morales que nous venons d'exposer à trois conceptions psychologiques correspondantes, on verrait que la doctrine de l'agréable convient surtout à cette psychologie qui ramène toutes les facultés de l'âme à la sensibilité et fait de l'homme un simple animal, guidé uniquement par des excitations venues du dehors et incapable de trouver en lui-même ni le moteur ni la règle de ses actions; on verrait que la doctrine de l'utile ne s'accorde pas mal avec une psychologie qui ajoute, comme celle de Locke, la réflexion à la sensation, pour expliquer les divers phénomènes de notre nature, et qui fait de l'homme un animal incapable, à la vérité, d'avoir des aspirations tant soit peu élevées, mais très habile à satisfaire celles qu'il a. Quant à la doctrine de l'honnête, elle implique une psychologie diffé-

rente, une psychologie du genre de celle de Platon et de Leibniz, qui superpose à la sensibilité et à la réflexion, opérant sur des données sensibles, c'est-à-dire à l'entendement, tel qu'on le comprend d'ordinaire, une faculté plus haute, la raison, source mystérieuse de ces idées du Vrai, du Beau, du Juste, qui n'ont rien de commun avec l'expérience et qui, en nous élevant jusqu'à la sphère de la science, de l'art et de la moralité, nous mettent autant au-dessus des autres animaux que ceux-ci sont eux-mêmes au-dessus des êtres inanimés et insensibles.

Mais pénétrons plus avant dans la psychologie pour y chercher les racines de la morale. De même que les trois conceptions morales que nous avons signalées, celle de l'agréable, celle de l'utile et celle de l'honnête, se ramènent en définitive à deux, qui sont celle de l'agréable et celle de l'honnête, les trois facultés psychologiques qui y répondent, à savoir, la sensibilité, la réflexion et la raison, peuvent se réduire à la sensibilité et à la raison seulement, qui constituent par leur réunion l'homme tout entier. Mais qu'est-ce que la sensibilité dans cet être mixte et composé qu'on appelle l'homme ? c'est l'élément inférieur et animal de sa nature. Et la raison ? c'est l'élément supérieur

et vraiment humain, celui qui nous caractérise essentiellement et nous distingue de tous les autres êtres créés. Chacun de ces deux élémens est bon, puisqu'il implique un certain degré d'être et de perfection ; mais le second est meilleur que le premier, puisqu'il implique un degré supérieur de perfection et d'être et qu'il surpasse l'autre dans la mesure précise où l'humanité surpasse l'animalité. L'homme fait bien d'obéir à sa sensibilité, puisqu'elle est pour ainsi dire préposée à la conservation de son existence physique, et que ses avertissements énergiques ont pour but d'empêcher en lui l'animal de se débiliter et de mourir ; mais il fait mieux encore d'obéir à sa raison, puisqu'elle est le principe de sa vie morale et que ce n'est qu'en suivant ses inspirations qu'il peut sauvegarder en lui l'être humain et l'élever à toute la perfection dont il est susceptible. Composé de deux natures distinctes, bien qu'étroitement unies entre elles, l'homme ne doit ni sacrifier l'une à l'autre, puisqu'elles sont bonnes toutes deux, ni les mettre sur la même ligne, puisqu'elles sont inégales. Il doit les subordonner l'une à l'autre, c'est-à-dire mettre la raison au premier rang et la sensibilité au second : celle-ci est faite pour l'obéissance ; celle-là pour le commandement.

La raison constitue, en effet, la différence qualitative qui sépare l'homme du pur animal, réduit aux seules facultés de sentir et de percevoir. Grâce à elle, non seulement il connaît les choses, mais il les comprend, c'est-à-dire qu'il en saisit d'une vue synthétique les rapports, les raisons, l'ordre, et s'élève jusqu'au principe de tout ordre et de tout rapport, jusqu'à la suprême raison de tout, jusqu'à Dieu lui-même : *Unum hoc animal*, dit Cicéron, *sentit quid sit ordo*, et J.-J. Rousseau : « Quoi ! je pourrais connaître l'ordre du monde, m'élever jusqu'à la main qui le gouverne, et je me comparerais aux bêtes ! »

Non seulement l'homme connaît l'ordre et la perfection, mais il est capable de s'y conformer librement et de faire régner dans le monde moral l'harmonie qu'il admire dans le monde physique. Or, ce qui l'en rend capable, c'est cette raison qui l'éclaire de sa lumière et le fait vivre dans une atmosphère divine, inaccessible au reste des animaux, cette raison qui semble moins un élément particulier de son être qu'une participation, comme disait Platon, au principe de tout être. Les vérités qu'elle communique au sujet pensant ont, en effet, pour lui, une valeur objective et l'obligent à juger de tout, et de lui-même tout le premier, à

un point de vue impersonnel, au lieu de tout ramener à lui et de se faire le centre des choses. C'est pourquoi Bossuet a pu dire, en s'inspirant de Platon, que cette raison est quelque chose de Dieu en nous, qu'elle est Dieu même, exerçant sur nous, par la révélation de la vérité et du bien, un attrait ineffable qui nous porte à nous élever à lui et à nous parfaire à sa divine ressemblance.

Sans aller aussi loin que Platon et Bossuet, nous croyons que la raison est un principe *sui generis* qu'il est difficile de faire rentrer dans aucun autre et qui, par conséquent, a son autorité propre. C'est en vain que Condillac et ses amis avaient tenté de l'expliquer par la sensation : il était trop facile de leur répondre, suivant la remarque de d'Alembert, que s'il suffisait de sentir pour être raisonnable, les animaux ne le seraient pas moins que nous. C'est en vain que, de nos jours, Stuart Mill et ses disciples en ont cherché l'explication dans l'association des idées et qu'ils ont vu dans les axiomes rationnels de simples associations expérimentales que la répétition, c'est-à-dire l'habitude, a rendues indissolubles. On n'a qu'à leur rappeler le mot de Hegel, que la pensée ne s'explique pas par l'habitude, la vie intellectuelle par le

mécanisme. L'habitude peut bien rendre compte des associations *a posteriori*, qui reposent sur des rapports de contiguité soit de temps, soit de lieu, c'est-à-dire sur des rapports accidentels, qui auraient pu ne pas exister; elle ne saurait rendre compte des associations *a priori*, qui impliquent des rapports de cause à effet, de moyens à fin, de principe à conséquence, c'est-à-dire des rapports qui tiennent à l'essence des choses et qui nous paraissent aussi nécessaires la première que la centième fois. C'est en vain que M. H. Spencer, frappé de l'impossibilité où est l'empirisme d'expliquer notre nature rationnelle par des habitudes purement individuelles, a recours, pour en rendre compte, à des habitudes héréditaires. Pour transmettre la raison à leurs descendants, il a bien fallu que les premiers hommes l'aient possédée eux-mêmes. S'ils ne la possédaient pas naturellement, avec ses éléments essentiels, d'où la tirèrent-ils ? De la sensation ? Mais c'est revenir, par un détour, à ce sensualisme dont on a reconnu l'impuissance.

La raison est donc une faculté spéciale. Or, c'est sous son influence, non sous celle de l'habitude soit individuelle, soit héréditaire, non seulement que nous concevons le bien, mais encore que

nous jugeons qu'il doit être accompli. Le contraire, en effet, nous paraît impossible, absurde, contradictoire. Pourquoi ? parce que, sur ce point, comme on l'a dit, l'intelligence a saisi l'intelligible et ne peut le nier sans se nier elle-même.

La question du souverain bien une fois résolue, celle du devoir, comme on peut voir, l'est également. Dès qu'il est bien établi que la partie rationnelle de notre nature vaut mieux que la partie animale, nous jugeons que nous devons agir conformément à l'une plutôt que conformément à l'autre ; que c'est là tendre à l'amplification, au perfectionnement, à l'élévation de notre être, tandis qu'agir autrement ce serait tendre à son amoindrissement, à sa dépravation, à sa dégradation. Au lieu de nous montrer seulement sa face théorique et spéculative, le Bien nous montre ici sa face pratique et obligatoire ; au lieu de s'imposer simplement à notre raison comme vérité, il s'impose à notre volonté comme loi et prend en quelque sorte, à son égard, un ton d'empire et une attitude de commandement. Or, le devoir n'est pas autre chose que cela. C'est le Bien en tant qu'il nous oblige, sans nous contraindre, en tant qu'il nous demande impérativement à être accompli, sans nous for-

cer à l'accomplir et en nous infligeant, pour principal châtiment de notre désobéissance, le sentiment de notre déchéance et le mépris de nous-mêmes.

On voit en quoi notre système diffère de celui de Kant : nous faisons reposer le devoir sur le bien, tandis que le philosophe allemand fait reposer le bien sur le devoir. A cette question : Qu'est-ce que le bien ? Kant répond : — c'est le devoir. A cette question : Qu'est-ce que le devoir ? il ne répond rien, jugeant que le devoir n'a d'autre fondement que lui-même, c'est-à-dire que c'est une notion première et irréductible. Mais, au contraire, à cette question : Qu'est-ce que le devoir ? nous répondons : C'est le bien et à cette question : Qu'est-ce que le bien ? nous répondons : Le bien en général, c'est la perfection ; et le bien de l'homme en particulier, c'est sa perfection spécifique, c'est-à-dire la réalisation de son idéal en tant qu'homme.

La théorie de Kant prête le flanc à plusieurs objections. Dire que le devoir nous oblige par lui-même et indépendamment du bien qu'il implique et dont il n'est qu'une face particulière, c'est dire, à ce qu'il semble, qu'il est une loi sans raison, qui nous commande une chose et qui pourrait tout

aussi bien nous commander son contraire ; que c'est, pour employer la terminologie kantienne, une forme sans matière et qui pourrait être remplie indifféremment de telle matière ou de telle autre. C'est en outre méconnaître la distinction du bien moral et du bien naturel qu'il importe cependant de ne pas confondre. Il y a, en effet, un bien et un mal qui dépendent du devoir et qui sont ainsi appelés par suite de leur conformité ou de leur opposition avec lui. Je suis reconnaissant ou je suis ingrat envers mon bienfaiteur : je fais bien dans un cas et mal dans l'autre. Pourquoi? parce que c'est faire son devoir que de pratiquer la reconnaissance et que c'est y manquer que de pratiquer l'ingratitude. Voilà le bien moral et le mal moral. Mais il y un autre bien et un autre mal dont le devoir dépend à son tour et qui en est, en un certain sens, la raison d'être. Pourquoi ai-je le devoir d'être reconnaissant et de n'être point ingrat envers mon bienfaiteur ? Parce que la reconnaissance est l'indice d'une âme grande et généreuse, qui ne peut pas souffrir d'être surpassée en bienfaits, et que l'ingratitude est la marque d'une âme petite et misérable, qu'aucun sentiment de noble fierté n'anime, et qui ne voit dans les rapports des hommes entre eux qu'une oc-

casion de lucre mesquin et de gain mercenaire. Ici, le devoir a pour raison d'être le bien naturel, la perfection, c'est-à-dire l'état d'une âme qui respecte l'humanité en elle et se garde bien de la subordonner à un objet de convoitise animale.

Mais, dit Kant, cette perfection dont vous parlez est aimable et admirable, c'est-à-dire parle à votre sensibilité : elle ne peut, par conséquent, être le fondement du devoir, qui ne suppose rien de sensible et qui parle à la seule raison A cela je réponds qu'il en est du devoir comme de la perfection, au moins du moment qu'on le tire, ainsi que la vie pratique l'exige nécessairement, de son état d'abstraction absolue, pour lui donner un caractère concret. Il parle, lui aussi, à la sensibilité et à la raison tout ensemble; il ravit le cœur par sa sublimité, en même temps qu'il satisfait l'esprit par sa rectitude, et c'est par là surtout qu'il excite les âmes héroïques à l'accomplir. Aussi les grandes actions ne viennent pas de la seule raison, elles viennent aussi du cœur ; c'est pourquoi on appelle grands cœurs ceux qui ont le noble courage de les produire. Le devoir est si peu une abstraction sèche et sans attrait que le moraliste allemand lui-même s'émeut quand il en parle. On connaît son apostrophe célèbre :

« O devoir, mot grand et sublime ! où est la racine de ta noble tige ? »

Après cela, on ne s'étonnera pas que l'idée du devoir, considérée à l'état formel et comme vide de contenu, n'ait pas entièrement satisfait Kant lui-même. Il y ajoute, en effet, celle de l'humanité envisagée comme une fin en soi, à laquelle nous devons tendre, tous tant que nous sommes, et que nous devons toujours traiter soit en nous-mêmes, soit dans les autres, comme une fin, non comme un moyen. Mais pourquoi devons-nous respecter si fort l'humanité en nous et hors de nous, avec les grands attributs de volonté et de raison qui la caractérisent, tandis que nous n'avons pas à nous gêner avec les animaux ni, à plus forte raison, avec les choses, et que nous pouvons à notre gré nous en servir comme de simples moyens, sinon parce que l'homme est supérieur en perfection à l'animal et possède des biens d'un ordre plus relevé? Voilà, comme on voit, l'idée de perfection, l'idée de bien qui, au su ou à l'insu de Kant (c'est ce que je n'examine pas), se glisse sous l'idée de devoir, pour lui servir de fondement, de sorte qu'à la bien prendre, sa morale finit par se ramener à la nôtre [1].

[1] V. sur ce point les intéressantes discussions de M. Janet, *Morale*, page 47) et de M. Marion (*Solidarité morale*, page 18).

C'est en effet, suivant nous, sur l'idée de perfection que l'idée de devoir repose. Homme, reste homme et deviens de plus en plus homme, tel est, nous l'avons dit souvent, le principe fondamental de la morale. C'est ici seulement que nous croyons, comme on s'exprime vulgairement, avoir touché le *tuf*, c'est-à-dire avoir mis la main sur une vérité qui peut servir de base aux autres, sans avoir besoin de base elle-même; car elle possède toute la certitude, toute l'autorité d'un axiome. C'est là un principe qui avait été à peine entrevu par notre ancienne école spiritualiste; — car Cousin, tout en faisant dépendre le devoir du bien, se refusait à définir le bien lui-même, et Jouffroy se bornait à le définir par l'idée vide de but et de fin, — et que nous avons développé sous toutes les formes dans notre *Philosophie du devoir*.

Le bien n'engendre pas seulement le devoir, mais encore le mérite et le démérite, ainsi que le bonheur et le malheur qui s'y rattachent étroitement. Le bien étant un agrandissement et le mal un amoindrissement de mon être, je ne puis pas pratiquer l'un sans me féliciter de la valeur nouvelle que je me donne à moi-même et sans en éprouver une intime satisfaction, et je ne puis pas me laisser en-

traîner par l'autre sans me reprocher cette diminution d'être qu'il dépendait de moi d'éviter et sans avoir le sentiment amer de mon avilissement. Le bonheur, en effet, n'est , suivant la remarque de Spinosa, que le sentiment des perfections que l'on possède et le malheur n'est que le sentiment des imperfections que l'on a, de sorte que, suivant que l'homme gagne ou perd en perfection, il gagne ou perd *ipso facto* en félicité. La félicité suit la perfection comme l'ombre suit le corps ; elle en est inséparable.

C'est là une sanction de la loi morale qui ne s'ajoute pas après coup à son accomplissement, comme quelque chose d'artificiel et d'étranger : elle en dérive forcément et par la nature même des choses. Le bonheur est donc le résultat naturel de la perfection et se mesure sur elle, si bien que le meilleur moyen d'être heureux c'est d'être vertueux et que, pour être aussi heureux que possible, il ne s'agit que d'être vertueux autant qu'on peut l'être. C'est ainsi que se concilient deux morales qui se sont toujours disputé les esprits, depuis Zénon et Épicure jusqu'à Kant et Stuart Mill, la morale du devoir et celle du bonheur. Elles se concilient, non par juxtaposition, mais par subordination, c'est-à-dire que le devoir est placé le premier,

le bonheur le second, et que l'un est le principe de l'autre. Il faut avoir assez d'amour pour le devoir pour obéir sans balancer au grand précepte : Fais ce que dois, advienne que pourra, et en même temps, assez de foi et d'espérance au principe de tout bien et aux lois éternelles de l'ordre pour être convaincu que l'accomplissement du devoir emporte avec lui la possession du bonheur véritable.

Maintenant que nous avons établi le principe de la morale, il ne s'agit plus que d'en tirer les conséquences. De même que, l'idée de la perfection infinie de Dieu une fois posée, le métaphysicien en déduit, autant que l'obscurité mystérieuse du sujet le permet, les attributs essentiels de l'Être divin et même la conduite qu'il doit tenir à l'égard de ses créatures, de même l'idée de la perfection telle quelle de l'homme une fois déterminée, le moraliste en déduira, je ne dis pas toutes les qualités que l'être humain a réellement, mais toutes celles qu'il doit avoir pour être conforme à son type, et aussi la conduite qu'il doit tenir dans les diverses circonstances de la vie. Comme la métaphysique, la morale repose avant tout sur les données de la raison ; elle est avant tout une affaire de raisonnement et de raisonnement déductif. C'est par

là qu'elle diffère de l'histoire naturelle qui s'appuie sur des faits observables et qui est l'œuvre de l'expérience et de l'induction. L'animal, le végétal et le minéral que cette dernière science étudie, ne peuvent point se donner à eux-mêmes d'autres modifications que celles qu'ils ont réellement : au-dessus de leur destinée de fait, de leur destinée réelle, ils n'ont point de destinée possible qu'il dépende d'eux de réaliser : il suffit donc d'étudier ce qu'ils sont, d'observer les faits qui se produisent en eux, pour les connaître tout entiers. L'homme, au contraire, qui est l'objet de la morale, est un agent libre et intelligent, capable de se donner ou de s'ôter à lui-même quelques-unes de ses manières d'être actuelles par un effort de sa volonté et pour réaliser un idéal conçu par sa raison : au-dessus de sa destinée de fait, il a une destinée de droit, parce que au-dessus de ce qu'il est et de ce qu'il fait il conçoit un *devoir être* et un *devoir faire* et qu'il se sent le pouvoir de les réaliser. Ce devoir être, c'est sa perfection ; ce devoir faire, c'est son devoir. Or, il n'appartient qu'à la raison de les concevoir l'un et l'autre, et qu'au raisonnement déductif de les montrer sous leurs diverses faces suivant les diverses circonstances, c'est-à-dire d'entrer dans le détail de nos diffé-

rentes perfections ou vertus et de nos différents devoirs. Ce sera l'objet des développements dans lesquels nous allons entrer et qui constituent proprement la morale pratique.

NOS DEVOIRS

ET

NOS DROITS

DIVISION DES DEVOIRS

Nous n'avons, à proprement parler, qu'un seul devoir, qui est de développer notre essence, de réaliser notre idéal, c'est-à-dire de devenir de plus en plus hommes. Seulement ce devoir unique peut être considéré à plusieurs points de vue : c'est pourquoi on distingue différents devoirs dans lesquels il se diversifie.

Le devoir s'impose à nous tantôt sous forme de défense, — ne t'écarte pas de l'idéal de ton espèce, — tantôt sous forme de commandement, — efforce-toi de réaliser l'idéal de ton espèce le plus complètement possible. — De là une division des devoirs conçue à

un point de vue purement formel et qui consiste à les distinguer en devoirs négatifs ou d'abstention et en devoirs positifs ou d'action. On admet généralement que les premiers ne comportent pas de degrés et nous obligent en toute circonstance ; tandis que les seconds supposent du plus et du moins et nous laissent une certaine latitude. C'est pourquoi les uns sont regardés comme parfaits et stricts, les autres comme imparfaits et larges. Je dois m'abstenir de voler, voilà un devoir du premier genre, car il n'admet ni degrés ni exceptions ; je dois faire du bien à mes semblables, voilà un devoir de la deuxième espèce, car il me laisse une certaine liberté sur le choix des circonstances, des personnes et des moyens. Les devoirs d'abstention sont encore nommés devoirs de respect ou de droit, et ceux d'action devoirs d'amour ou de vertu, parce que les premiers sont ordinairement déterminés par le simple respect des droits d'autrui, et que l'accomplissement des seconds a le plus souvent pour mobile l'amour exalté du bien et implique une certaine surabondance de vie intérieure, c'est-à-dire un certain esprit de sacrifice et de dévouement. Ainsi, parmi les devoirs, les uns tendent uniquement à la conservation de l'être et à sa santé morale *(ad esse)*; les autres, à son perfectionnement, à son enrichissement moral *(ad melius esse, ad opulentiam moralem)* [1].

La classification des devoirs que nous venons

[1] V. Kant, *Doctrine du droit*.

d'exposer a certainement son importance, et Kant l'a pour ainsi dire consacrée, en traitant, dans deux ouvrages spéciaux, de la doctrine du droit et de la doctrine de la vertu. Mais d'abord elle n'est pas aussi rigoureuse que les termes techniques par lesquels on l'exprime pourraient le faire croire ; ensuite elle ne peut guère s'appliquer avec quelque exactitude qu'à nos devoirs sociaux, et serait d'un emploi assez difficile dans l'étude de nos devoirs individuels et de nos devoirs religieux. C'est pourquoi nous ne l'adopterons pas.

La pratique habituelle du devoir suppose ou détermine, dans le sujet, plusieurs dispositions constantes qu'on nomme des vertus : de là une autre division de la morale appliquée, qui n'est pas conçue, comme la précédente, au point de vue formel, mais au point de vue subjectif et qui a bien aussi sa valeur. Les anciens n'en connaissaient pas d'autre : ils distinguaient, comme on sait, quatre vertus principales, la prudence, la justice, le courage et la tempérance. Admise déjà par Démocrite, cette division servit un peu plus tard de fondement à l'enseignement moral de Socrate, comme on peut s'en convaincre en lisant les *Mémorables* de son disciple Xénophon. Platon s'en empara, à son tour, et lui donna un caractère plus scientifique. Ce philosophe distingue, en effet, dans notre âme, trois parties, la partie raisonnable, l'irascible et la concupiscible, et veut qu'elles soient coordonnées entre elles d'après leur ordre d'excellence. Développer la partie raisonnable de notre être

et lui déférer l'empire sur les deux autres, c'est la prudence; discipliner la partie irascible et s'en servir pour dompter la concupiscible et la soumettre à la raison, c'est le courage ; subordonner fortement la partie inférieure à celles qui la surpassent en dignité et en noblesse, c'est la tempérance; mettre chacune de ces parties de l'âme à sa vraie place et faire régner entre elles une parfaite harmonie, c'est la justice. Platon, comme on voit, déduit sa théorie des vertus de sa théorie des facultés : sa morale n'est qu'un corollaire de sa psychologie. De plus, à ses yeux, les différentes vertus sont si étroitement unies entre elles qu'il est impossible d'en posséder une seule sans posséder par cela même toutes les autres. Ce qui revient à dire, comme nous l'avons dit nous-même au commencement, que nos différents devoirs ne sont que des applications diverses d'un devoir unique, celui de vivre en hommes et de faire prédominer en nous la raison qui nous constitue essentiellement.

Adoptée par les épicuriens et les stoïciens, qui l'interprétaient dans des sens divers, cette théorie des quatre vertus passa des écrits de ces derniers dans ceux de Cicéron. Tout le monde connaît les riches développements que celui-ci lui a donnés dans le premier livre des *Offices*. Là ne s'arrêta point sa brillante fortune; car nous la retrouvons, quelques siècles après, dans les ouvrages de Lactance, de saint Ambroise et de la plupart des Pères. Saint Augustin l'admet au sens platonicien, car il veut que les diverses vertus forment un tout indissoluble ; saint Tho-

mas, saint François de Sales, Bossuet, tous les docteurs du christianisme, l'admettent également. Enfin nous la voyons exposée jusque dans ces modestes manuels, connus sous le nom de catéchismes, où l'Église a résumé ses doctrines pour les mettre à la portée du jeune âge. Après avoir été professée par les esprits les plus éclairés du monde païen, la doctrine des quatre vertus pivotales ou cardinales fait aujourd'hui partie intégrante de la morale chrétienne.

Malgré son antiquité et les noms qui la recommandent, cette théorie ne saurait être acceptée sans examen et, quand on l'examine, on trouve qu'elle n'est pas exempte de difficultés. Ainsi, qu'on relise Cicéron, qui l'a exposée avec tant d'habileté, et on verra qu'il tombe tantôt dans des confusions fâcheuses, tantôt dans des contradictions manifestes. Il confond, sous le nom de prudence, la connaissance purement théorique des hommes et des choses et l'art tout pratique de tirer parti des uns et des autres ; il enveloppe, sous la dénomination générale de justice, la justice proprement dite et la bienfaisance, sans s'apercevoir qu'il altère ainsi la vraie notion de la première, dont le propre caractère est d'être exigible, tandis que la seconde ne l'est pas. Sur d'autres points, il fait plus, il se met en désaccord avec lui-même : c'est ainsi qu'après avoir posé quelque part le courage et la tempérance comme deux vertus distinctes, ailleurs il les identifie, car il déclare que la vertu consiste uniquement dans la recherche de la vérité,

dans la répression des passions et dans l'habitude de rendre à chacun le sien [1].

Outre ces deux classifications des devoirs qui reposent, l'une sur la forme qu'ils affectent, l'autre sur les dispositions qu'ils supposent dans le sujet, il y en a une troisième qui se fonde sur la différence des objets auxquels ils se rapportent ; en d'autres termes, outre la classification formelle et la classification subjective, il y a une classification objective. Cette dernière consiste à classer les devoirs de l'homme en devoirs envers lui-même, devoirs envers ses semblables et devoirs envers Dieu. C'est cette classification que nous allons maintenant examiner.

Et d'abord, avons-nous réellement des devoirs envers Dieu? Ces devoirs ne sont pas seulement niés par ceux qui nient son existence, ce qui est assez naturel, mais encore par quelques-uns de ceux qui ne la nient pas, ce qui se conçoit un peu moins. Suivant Kant, l'homme n'a point de devoirs envers l'Être suprême, parce que l'Être suprême n'en a point envers lui, et que les devoirs sont, de leur nature, corrélatifs et réciproques. C'est là une opinion qui nous paraît peu fondée en raison. Laissons de côté la question de la réciprocité des devoirs sur laquelle il y aurait beaucoup à dire ; mais prétendre que l'Être suprême n'a aucun devoir à l'égard de ses créatures, n'est-ce pas prétendre qu'il peut tout se permettre envers elles, et que de quelque manière qu'il se com-

[1] Cicéron, *De Officiis*, livre II, chapitre v.

porte à leur égard, sa conduite est également irréprochable? Or c'est là une proposition qui répugne au bon sens et qui est incompatible avec l'idée que nous nous faisons de l'Être divin. Un Dieu qui s'ingénierait à faire souffrir les hommes uniquement pour les faire souffrir, qui ne tiendrait compte, dans ses récompenses et dans ses châtiments, ni du mérite ni du démérite, manquerait aux êtres qu'il a créés et se manquerait à lui-même. Il y a, en effet, une certaine manière d'agir qui lui est imposée et par sa perfection et par la nature des choses, et qu'on peut considérer comme un devoir pour lui, dans la large acception du mot. Mais s'il n'est pas vrai de dire que l'Être suprême n'a point de devoirs envers l'homme, il n'est pas exact de soutenir que l'homme n'a point de devoirs envers l'Être suprême : la conséquence tombe avec le principe d'où on la faisait sortir.

Nos devoirs envers nous-mêmes ont été niés, comme nos devoirs envers Dieu, et cela par des arguments assez plausibles. Affirmer, a-t-on dit, que j'ai des devoirs envers moi-même, c'est affirmer que je suis à la fois obligeant et obligé; mais celui qui oblige pouvant toujours dégager l'obligé de son obligation, je ne suis obligé envers moi-même qu'aussi longtemps que cela me fait plaisir, ce qui revient à dire que je ne le suis pas du tout. L'idée de nos devoirs envers nous-mêmes semble donc impliquer contradiction.

Pour répondre à cette objection, il faut remarquer qu'il n'en est pas de l'obligation morale comme de

l'obligation juridique. Celle-ci suppose un contrat résultant de l'intervention et de l'accord de deux personnes : elle n'existerait pas sans cela, elle est essentiellement conventionnelle. Celle-là, au contraire, n'implique ni contrats ni conventions d'aucune sorte : elle n'est pas conventionnelle, mais naturelle. Dans certaines circonstances, en dehors de tout contrat et sous la seule action de la nature, je me sens obligé envers moi-même et ne puis, malgré tous mes efforts, me soustraire au sentiment de cette obligation. Je sens que je dois respecter l'humanité en moi, comme je dois la respecter dans les autres hommes et, si je ne la respecte pas, je me sens dégradé et avili. C'est là un sentiment naturel au même titre que celui de mes devoirs envers autrui ; par conséquent il a la même légitimité et doit avoir la même autorité. En d'autres termes, mes devoirs envers moi-même me sont imposés, comme tous les autres, par le principe fondamental, que le bien de l'homme consiste à vivre en homme, c'est-à-dire à subordonner ses tendances inférieures à ses tendances supérieures. Le même principe qui me commande de subordonner les tendances égoïstes qui me portent à nuire à mes semblables, aux tendances généreuses qui me poussent à les servir, me commande de subordonner les instincts sensuels qui me ravalent au rang des animaux, aux aspirations spirituelles qui m'élèvent jusqu'à l'Être divin. Nos devoirs envers nous-mêmes et nos devoirs envers autrui ont la même valeur, puisqu'ils reposent sur un fondement identique.

Tout en reconnaissant que nous avons des devoirs envers nous-mêmes, certains auteurs les font rentrer dans nos devoirs envers autrui : si nous sommes obligés de nous conserver et de nous développer, c'est, suivant eux, parce que cela importe à la société dont nous faisons partie. Assurément l'accomplissement de nos devoirs individuels a le plus souvent des résultats salutaires pour la société, et la violation de ces mêmes devoirs entraîne d'ordinaire les conséquences sociales les plus funestes. Un homme qui développe son intelligence ne contribue pas seulement à son bien comme individu, il se met encore en état de bien servir ses semblables; celui qui se tue volontairement ne se manque pas seulement à lui-même, il manque aussi à la société, car il la prive d'un membre qui pouvait lui être utile. Mais de ce que la moralité individuelle importe à la prospérité sociale, il ne s'ensuit pas qu'elle n'ait pas son importance propre et qu'elle n'ait pas en elle-même sa propre excellence. Chaque individu est, à lui seul, un tout complet ; il ne doit pas seulement se perfectionner comme moyen, mais encore comme fin, *perfice te ut medium, perfice te ut finem*, dit le philosophe allemand. Qu'on se représente un homme confiné, comme Robinson, dans une île déserte ; qu'on le suppose absolument certain de ne plus revoir ses semblables et de ne jamais rentrer dans la société humaine. Osera-t-on dire que, dans de telles conditions, il n'y aura plus pour lui ni bien ni mal, que pour lui toutes les conduites devront être indifféren-

tes, que pour lui en un mot le devoir aura cessé d'exister? Ce serait dire qu'il fera aussi bien de se dégrader, en se plongeant jour et nuit dans l'ivresse, que de développer son esprit et d'élever son âme par le travail de la pensée et de la réflexion. Ce serait prétendre qu'il sera aussi bien à lui de se lamenter, comme une femme, et de s'abandonner lui-même que de se résigner noblement à sa destinée et que d'opposer aux coups du sort un cœur viril. L'homme est un élément de ce vaste tout qu'on nomme la société : à ce titre, il doit se coordonner avec les autres éléments qui la composent et concourir pour sa part au bien commun. Mais en même temps il est un tout moral et doit d'abord s'ordonner lui-même, en subordonnant les parties animales aux parties vraiment humaines de sa nature.

Une autre doctrine qui paraît plus plausible au premier abord, est celle qui veut que l'homme ne se perfectionne qu'en vue de Dieu, et qui fait de la morale individuelle un simple corollaire de la morale religieuse. D'après Malebranche et d'autres penseurs éminents, Dieu est le centre de toutes les perfections, ou plutôt il est la perfection même considérée dans sa substance. Comme il est infiniment parfait et qu'il connaît ses perfections infinies, il s'aime infiniment lui-même et aime les autres êtres dans la proportion où il participent à ses divins attributs. Œuvre de Dieu, l'homme doit se régler sur lui dans la mesure du possible, c'est-à-dire qu'il doit, lui aussi, aimer plus ou moins les choses suivant qu'elles sont plus

ou moins aimables et parfaites. L'idée de la perfection, identique à celle de Dieu lui-même, est le principe et doit être la règle de ses devoirs individuels comme de tous ses autres devoirs.

Cette doctrine, toute belle qu'elle est, offre plusieurs défauts au point de vue de la méthode et de la science. D'abord elle va, comme nous l'avons montré ailleurs [1], du moins connu au plus connu, en concluant de la nature divine à la nature humaine. Je ne sais, en effet, qu'après m'être livré à des spéculations subtiles et profondes que Dieu est, dans ses sentiments, soumis à la loi du meilleur, tandis que je sais immédiatement et sans raisonner que je dois préférer le plus parfait au moins parfait. Ajoutons que, si l'illustre oratorien nous recommande de tendre à la perfection, il ne nous dit pas bien clairement en quoi elle consiste, et laisse flotter dans une sorte de vague et d'indétermination la fin suprême de la vie. Nous croyons procéder plus logiquement et nous exprimer avec plus de précision en posant l'idée de perfection comme identique au bien, sans nous appuyer sur aucune donnée transcendante, et en ramenant l'idée de la perfection de l'homme à celle du développement de ses qualités propres et spécifiques. Mais en faisant cela, que faisons-nous? Nous distinguons les devoirs humains en général, et les devoirs individuels en particulier, des devoirs religieux et nous les étudions à la seule lumière de la science de l'homme.

[1] V. notre *Philosophie du Devoir*, 3e édition, page 255.

Concluons de tout cela que la conception de l'idéal humain s'impose à nous dans notre vie individuelle, comme dans notre vie sociale et dans notre vie religieuse, soit en vertu des lois de notre nature, soit comme le sceau de Dieu sur son œuvre. Il nous est impossible de la méconnaître. Nous ne pouvons pas juger, quoi que nous fassions, que le bien de l'individu consiste à se diminuer, à s'abrutir, et son mal à s'élever et à s'ennoblir lui-même. Cette raison qui nous éclaire intérieurement et qui éclaire tous les hommes dans la pratique de la vie, comme dans les spéculations de la pensée pure, ne nous permet pas de déraisonner à ce point; car sa voix parle plus haut dans notre âme que les passions les plus violentes, et fait toujours prédominer ses conceptions sur celles que les sens nous suggèrent. Si elle n'est pas toujours obéie, nous jugeons qu'elle devrait toujours l'être, et qu'en transgressant ses lois nous nous mettons nous-mêmes hors la loi de l'humanité et retombons dans l'empire de l'animalité.

C'est bien vainement, comme on voit, que certains auteurs ont nié nos devoirs religieux et nos devoirs individuels : une telle négation ne peut s'expliquer que par les circonstances particulières où ils ont vécu. Réagissant contre l'ascétisme du moyen âge, qui plaçait la perfection de l'homme dans la vie contemplative plutôt que dans la vie active, et qui mettait la piété bien au-dessus des vertus profanes et mondaines, les philosophes du dix-huitième siècle donnèrent aux vertus pratiques le pas sur toutes les autres et pri-

rent quelquefois l'utilité pour mesure de la moralité. Montesquieu lui-même dit quelque part qu'il ne comprend pas une vertu qui ne sert à rien. Le représentant le plus fidèle et le plus brillant de ce siècle mémorable, Voltaire, raille les sentiments religieux et avec eux les devoirs envers Dieu ; il traite les plus belles inspirations des livres bibliques et les plus sublimes élans de Polyeucte de mômeries et de capucinades. Quant aux devoirs envers soi-même, notamment aux devoirs de continence et de pureté, ses poésies légères montrent assez le cas qu'il en faisait. Et pourtant ce même écrivain reconnaît des devoirs d'humanité, de bonté, de bienfaisance, et flétrit les actes d'intolérance et de cruauté qui souillent les annales de notre espèce. Ni lui ni ses contemporains ne comprennent que, si nous avons des devoirs envers les autres, c'est précisément parce que nous en avons envers nous-mêmes et que, si nous sommes obligés de respecter l'humanité dans la personne d'autrui, c'est parce que nous sommes tenus de la respecter dans la nôtre propre. Ni lui ni eux ne voient que l'existence du bien dans l'ordre moral suppose l'existence d'un principe du bien dans l'ordre métaphysique, et qu'il y a une véritable inconséquence à honorer l'effet et à dédaigner la cause.

La division des devoirs que nous venons d'exposer a sans doute ses défauts, comme les deux précédentes, mais elle est simple, commode et d'ailleurs généralement reçue. C'est pourquoi nous l'adoptons de préférence aux deux autres, sauf à la combiner

avec elles dans l'occasion, ce qui n'est nullement impossible. Je groupe mes devoirs d'après les objets ; mais cela ne m'empêche pas, s'il y a lieu, de distinguer dans chaque groupe des devoirs d'abstention et des devoirs d'action. Je reconnais des devoirs envers moi-même, des devoirs envers mes semblables et des devoirs envers Dieu ; mais je reste parfaitement libre de remarquer que la prudence, le courage, la tempérance, c'est-à-dire trois des grandes vertus antiques, rentrent dans le premier membre de ma division, et que la justice, qui est la quatrième, est comprise dans le second et dans le troisième.

LIVRE PREMIER

DEVOIRS ENVERS NOUS-MÊMES OU MORALE INDIVIDUELLE

CHAPITRE PREMIER

DEVOIRS RELATIFS A L'INTELLIGENCE

Culture des facultés intellectuelles. — Culture de la conscience ou faculté morale. — Paradoxes de J.-J. Rousseau et d'Herbert Spencer sur l'instruction en général. — Paradoxe de Proudhon sur l'instruction de la femme.

I

CULTURE DES FACULTÉS INTELLECTUELLES

Les devoirs de l'homme envers lui-même peuvent se diviser en devoirs relatifs à l'âme et en devoirs relatifs au corps. Lors même qu'on n'admettrait pas la distinction de ces deux substances, on devrait encore admettre cette division des devoirs individuels; car il y aurait toujours lieu de distinguer en

nous la vie intérieure et proprement humaine de la vie extérieure et animale. L'âme possédant plusieurs facultés, les devoirs relatifs à l'âme peuvent à leur tour se subdiviser d'après les facultés auxquelles ils se rapportent : de là les devoirs relatifs à l'intelligence, les devoirs relatifs à la volonté et les devoirs relatifs à la sensibilité.

L'intelligence est l'attribut essentiel de l'homme, celui qui le constitue comme une espèce à part au sein du règne animal, et duquel la volonté, la liberté et la responsabilité dérivent. L'homme ayant pour fin de réaliser son idéal en tant qu'homme, c'est-à-dire de conserver et de développer son essence, il devra évidemment cultiver son intelligence avec soin et vivre aussi largement qu'il pourra de la vie de la pensée : cela est d'une rigueur mathématique. Il suffirait, du reste, pour s'en convaincre, de se demander sérieusement ce qui fait la valeur de l'homme et de se servir, pour en juger, non de l'échelle de la quantité ou de la grandeur, mais de celle de la qualité ou de la perfection. Au point de vue de la quantité, l'homme est inférieur à une foule d'animaux, de végétaux et de minéraux ; au point de vue de la qualité, il leur est bien supérieur ; car, si le minéral est, si le végétal vit, si l'animal sent, l'homme est, vit, sent et pense tout ensemble. Or, l'attribut de la pensée lui confère à l'égard des autres êtres une supériorité immense.

C'est ce qu'un philosophe écossais, William Hamilton, nous fait entendre, quand il dit que dans le monde il n'y a rien de grand que l'homme, et que

dans l'homme il n'y a rien de grand que l'esprit. C'est ce que Pascal exprime avec sa vigueur ordinaire dans les lignes suivantes : « Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits ; car il connaît tout cela et soi; et les corps, rien [1]. » Il revient là-dessus dans ce passage sublime et justement admiré : « L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser. Une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien [2]. » Puis l'illustre écrivain ajoute : « Toute notre dignité consiste donc en la pensée. C'est de là qu'il faut nous relever, non de l'espace et de la durée, que nous ne saurions remplir. Travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale [3]. » Travailler à bien penser, tâcher de bien user de notre raison, nous efforcer de découvrir la vérité et d'éviter l'erreur : voilà, en d'autres termes, le premier de nos devoirs, celui dont tous les autres dépendent.

En faisant de la vérité une des grandes fins de notre existence, l'Auteur des choses, qui proportionne toujours les tendances aux destinées, nous a donné

[1] Pascal, *Pensées*, page 225, édition Havet.

[2] Pascal, *Pensées*, page 20.

[3] Ibid., page 21.

un indomptable besoin de l'atteindre. C'est déjà elle que recherche l'enfant, quand il prend plaisir à regarder, à toucher, à examiner tous les objets qui frappent ses sens et à questionner toutes les personnes qui l'environnent ; c'est elle, à plus forte raison, que recherche le savant, soit qu'il passe ses jours et ses nuits courbé sur ses livres, demandant à leurs pages mystérieuses le secret des âges évanouis, soit qu'il s'entoure d'instruments ingénieux et de machines habilement construites, pour faire subir à la nature une violence salutaire et lui arracher les oracles qu'elle refuse de rendre. Ce qui l'attire, ce ne sont ni les richesses ni les honneurs que la vérité rapporte : c'est la vérité elle-même. C'est elle qu'il poursuit avec une ardeur que rien ne refroidit et une persévérance que rien ne lasse, tant il y a d'affinité entre elle et son intelligence ! C'est elle seule dont la possession peut le payer de ses travaux et le récompenser de ses fatigues. Aristote trouvait tant de charme dans l'exercice de la pensée qu'il le regardait comme l'unique occupation et le souverain bonheur de Dieu même. A une époque plus voisine de nous, Képler, maître enfin des lois qui président au mouvement des planètes, s'écriait avec ravissement : « Mon livre peut bien attendre cent ans un lecteur, puisque le Créateur des mondes a attendu six mille ans un contemplateur tel que moi. » Un grand historien qui a vécu de nos jours, confiné dans la retraite, privé de la vue, dépourvu de la plupart des biens que les hommes désirent, écrivait, de son côté, avec

une émotion délicieuse : « Il y a au monde quelque chose qui vaut mieux que les jouissances matérielles, mieux que la fortune, mieux que la santé elle-même : c'est le dévouement à la science [1]. » Tant il est vrai que la culture de la pensée est à la fois un bien et un plaisir ; car le plaisir, suivant la poétique remarque d'un grand philosophe, suit le bien comme la beauté suit la jeunesse, et en est pour ainsi dire la fleur.

Le principal effet de ce puissant essor que le désir de connaître donne à l'intelligence pure est de spiritualiser l'homme, en faisant prédominer en lui la vie morale sur la vie physique, en étouffant et en noyant, pour ainsi dire, ses penchants sensuels sous le riche développement de ses tendances suprasensibles. Le même cœur, en effet, ne peut guère nourrir à la fois plusieurs grandes passions diamétralement contraires. Aussi les anciens avaient-ils représenté les gracieuses divinités qui présidaient aux beaux arts, sous les traits de neuf chastes jeunes filles, et avaient-ils fait de la déesse de la science, Minerve, une vierge pure et sans tache. Un autre effet de la haute culture intellectuelle, c'est de rendre l'homme doux et équitable envers les autres, en le désintéressant plus ou moins des biens matériels, qui provoquent tant de haines et de compétitions entre ceux qui les aiment, parce que ces biens ne peuvent se partager sans décroître, tandis que la vérité et les autres biens de l'âme se communiquent sans que la

[1] Augustin Thierry, *Dix ans d'études*, préface.

part de celui qui les possède en devienne moins grande. Ces hautes études ont encore pour résultat d'élever le cœur de celui qui s'y livre, par la contemplation des lois qui président soit au mouvement de l'univers physique, soit à l'évolution des sociétés humaines. En présence de ces grands objets, tous les buts qui sollicitent la tourbe des humains, lui paraissent petits et presque ridicules. Du haut de cet Olympe calme et radieux que sa pensée habite, du sein de ces tranquilles demeures des sages, il aperçoit à ses pieds les riches, les grands, les princes, les rois, et ils lui paraissent bien peu de chose. Il ne voit dans leurs batailles, comme dans leurs fêtes, que des jeux d'enfants : « Tout l'éclat des grandeurs, dit Pascal, n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit[1]. »

Tempérance, justice, modération, magnanimité, il n'est, on le voit, aucune vertu qui ne dérive de ce large développement de la vie intellectuelle, c'est-à-dire de cette vertu essentielle et primordiale que les anciens appelaient sagesse. J'ose même dire que la piété, dans ce qu'elle a de plus noble et de plus élevé, en dérive également. Se plonger dans la méditation, c'est s'affranchir du corps autant que possible, c'est faire, suivant l'expression de Platon, l'apprentissage de la mort, c'est-à-dire vivre d'avance de la vraie vie, de la vie divine. C'est tout au moins se rapprocher de Dieu, car on se rapproche de lui en lui deve-

[1] Pascal, *Pensées*, p. 223.

nant semblable ; c'est l'honorer du culte le plus pur, car c'est l'aimer par dessus tout, puisque c'est aimer par dessus tout la vérité, et que la vérité, considérée à sa source et dans sa substance, c'est Dieu lui-même, *veritas*, dit saint Augustin, *Deus est*. La vie scientifique est donc un élément important non seulement de la vie morale, mais encore de la vie religieuse, puisqu'elle dégage l'âme des choses relatives et périssables et la fait vivre, par anticipation, au sein de l'éternel et de l'absolu. Aussi la science, cette religion de l'esprit pur, a-t-elle eu, comme la religion proprement dite, ses apôtres qui l'ont répandue dans tout l'univers, ses confesseurs qui l'ont défendue contre les préjugés et l'erreur, ses martyrs qui ont enduré toutes les privations et bravé tous les supplices plutôt que de renoncer à elle : « O Athéniens, disait Socrate à ses juges, je vous estime et je vous aime ; mais si vous me proposiez ou de ne plus philosopher ou de mourir, je vous répondrais : « J'aime mieux mourir [1]. »

On voit combien la vie intellectuelle élève l'homme au-dessus des autres animaux qui passent sur la terre sans penser ni réfléchir, uniquement occupés des objets propres à satisfaire leurs appétits grossiers. On voit aussi combien elle met le penseur au-dessus des hommes qui vivent d'une vie tout animale et dont l'esprit, appesanti et comme étouffé sous le poids des organes corporels, ne prend jamais son essor

[1] Platon, *Apologie*.

vers les hautes cimes. C'est en vain que bon nombre de ces derniers font effort pour pratiquer machinalement une honnêteté relative, comme ils laissent à leur pensée toute sa bassesse, ils ne réalisent qu'imparfaitement l'idéal humain, il leur manque quelque chose pour être vraiment hommes.

L'homme doit développer en lui-même non seulement la science ou la sagesse, qui est une vertu éminemment spéculative, mais encore le jugement et la prudence, qui sont (la dernière surtout) des vertus essentiellement pratiques. C'est en effet pour lui un devoir de cultiver la partie vraiment humaine de sa nature, qui est la raison, et le jugement et la prudence ne sont, comme la science, que la raison même considérée dans tel ou tel de ses modes d'action. L'importance du jugement ou bon sens a été supérieurement comprise par les esprits éminents de tous les grands siècles, mais surtout par ceux du dix-septième siècle. Bossuet l'appelle le maître de la vie humaine, et Nicole, qui lui donne le nom de sens commun, regrette qu'il ne soit pas aussi commun qu'on pense. Quant à la prudence, elle offre généralement un caractère intéressé qui peut faire douter qu'elle soit un devoir véritable. Mais on ne s'arrêtera pas à cette considération, si on réfléchit que, faute de la posséder, un homme peut être réduit à un état misérable, qui lui interdira de faire du bien à personne, qui le mettra même à la charge d'autrui et l'exposera à commettre, pour vivre, mille bassesses. D'ailleurs, il est des circonstances où la prudence est mise par

celui qui la possède au service de ses semblables : un chef d'État, un ministre, un général dignes de leurs fonctions, ne pratiquent pas seulement cette vertu en vue de leur intérêt propre, mais encore en vue de l'intérêt public.

Une des questions les plus délicates qu'on puisse se poser touchant le développement intellectuel, est celle de savoir s'il est bon en lui-même et absolument, ou s'il est bon dans telle condition et ne l'est pas dans telle autre. Tout le monde a lu le beau morceau du poète anglais Gray sur un cimetière de village. L'auteur, errant dans ce lieu solitaire, songe mélancoliquement que sous ces tertres obscurs reposent peut-être des mains qui, mieux instruites, eussent été capables de décrire à la perfection les mouvements des corps célestes dans leurs orbites, ou de faire vibrer, avec une harmonie divine, les cordes de la lyre : là gît peut-être, s'écrie-t-il, quelque Newton inconnu, quelque Milton ignoré. Il en conclut qu'il faut faire pénétrer la lumière jusqu'aux dernières couches sociales, pour y éveiller les germes de talent qui y sommeillent encore. Notre siècle semble s'être inspiré tout entier de cette pensée généreuse ; car il prêche, sans se lasser, la diffusion de l'instruction et s'efforce d'élever chaque homme à toute la perfection que comporte sa nature, sans se demander ce qu'il deviendra après. Il semble avoir pris pour devise le principe de l'économiste Blanqui, ainsi formulé par Proudhon : Fais des hommes, et advienne que pourra.

C'est là un mouvement admirable et contre lequel

nous nous garderons bien de protester ; car il est bon et conforme aux lois de la morale que chacun réalise l'idéal qu'il porte en lui et que la société l'aide jusqu'à un certain point à le réaliser. La question est seulement de savoir dans quelle mesure et dans quel sens chacun doit le faire et la société l'y aider. Tous les hommes n'étant pas destinés à remplir les mêmes fonctions, ils ne devront pas tous se donner à eux-mêmes ou recevoir d'autrui une éducation identique, puisque l'éducation ne doit être pour chacun que l'apprentissage des fonctions qu'il aura à remplir. Ce serait rendre un assez mauvais service à nos laboureurs et à la société que de leur enseigner à tous les langues savantes ; car ce serait les dégoûter de leur métier, sans profit pour la science elle-même. Chacun doit apprendre seulement ce qui est nécessaire à sa destinée générale, à sa destinée en tant qu'homme, et ce qui est nécessaire à sa destinée spéciale, à sa vocation particulière au sein de la société dont il est membre : il doit recevoir seulement, suivant l'expression d'une école moderne, une éducation morale et une éducation professionnelle.

Mais parmi les professions, il en est qui sont bien plus favorables que d'autres à l'accomplissement de ce devoir envers soi-même qu'on appelle la culture de l'intelligence. Quelle différence n'y a-t-il pas, sous ce rapport, entre les fonctions de l'homme d'État, qui embrasse par la pensée tout l'ensemble d'une vaste administration, et celles du petit employé, voué à l'exécution machinale d'un détail unique ; entre les

travaux du savant et ceux du simple manœuvre ! Si Kant a reconnu des antinomies métaphysiques et Proudhon des antinomies économiques, nous pourrions, à ce qu'il semble, reconnaître à aussi bon droit des antinomies éthiques. Il y a, en effet, des professions nécessaires à l'existence et au progrès de la société et à la subsistance de certains individus, qui ne peuvent être exercées qu'à la condition que ces individus laissent leur intelligence inculte et stationnaire, pour ne rien dire de plus (car le travail parcellaire est en général un principe d'abrutissement), et à la condition, par conséquent, que la société subisse un déchet intellectuel dans la personne de quelques-uns de ses membres.

Le mal est réel ; mais il est plus restreint qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord. Ce ne sont pas seulement, en effet, les carrières savantes, comme on se l'imagine quelquefois, qui demandent un certain développement de l'esprit : il en est de même de la plupart des carrières purement commerciales et industrielles. L'agriculture elle-même suppose une intelligence active, compréhensive et capable d'embrasser des objets assez divers. Labourer et semer dans les meilleures conditions, tailler la vigne et greffer les arbres, élever et soigner le bétail, faire des ventes et des achats avantageux, tout cela exige, comme l'auteur des *Géorgiques* l'avait compris il y a deux mille ans, une certaine dose de réflexion. Il est permis de dire, par conséquent, que, dans presque tous les états, l'homme peut cultiver l'intelligence

que la nature lui a donnée, de manière à réaliser jusqu'à un certain point son idéal en tant qu'homme.

On en restera plus convaincu encore, si l'on songe que le développement intellectuel ne consiste, après tout, ni dans le développement de la mémoire ou de l'imagination, ni dans l'acquisition de certaines connaissances de pure curiosité et tout à fait spéciales, mais dans la vigueur d'une intelligence qui s'applique indifféremment à la spéculation scientifique ou à l'appréciation des affaires humaines et au gouvernement de la vie. Or une telle vigueur s'acquiert dans la pratique des choses aussi bien pour le moins que dans l'étude des livres, et cela se comprend très bien. Dans l'étude des livres, l'esprit est souvent passif, parce qu'il est plus occupé à recevoir des opinions toutes faites qu'à s'en faire lui-même. Dans la pratique, au contraire, il est presque toujours éminemment actif, parce que là il s'agit pour l'homme, sous peine des dommages les plus graves, de savoir se retourner et se tirer d'affaire. Aussi le savoir acquis dans la vie est-il généralement de meilleur aloi que le savoir acquis dans le cabinet. C'est ainsi qu'en jugeaient Montaigne et Molière, Descartes et Malebranche, qui mettaient l'esprit des gens du monde bien au-dessus de la vaine érudition des pédants.

Ceci nous amène à une question que nous n'avons pas encore suffisamment étudiée dans nos méditations sur la vie intellectuelle, et qui mérite pourtant d'être étudiée entre toutes, à celle de savoir comment

il faut s'y prendre pour développer en nous une telle vie. C'est ce que j'appellerai, avec Bacon, la question de la géorgique de l'esprit ou de l'hygiène intellectuelle. Cette hygiène, nous l'avons vu, ne peut pas être exactement la même pour tous, puisque tous ne suivent pas la même carrière et ne remplissent pas des fonctions identiques. Cependant, dans la diversité de culture qu'il convient de donner aux divers esprits, se détache un point commun. Il faut cultiver en eux, avant tout, non la mémoire, non l'imagination, non les sens, c'est-à-dire les facultés qui leur sont communes avec les bêtes, mais la réflexion, qui leur est propre et qui constitue le privilège de notre humanité. Mme Périer nous raconte que son frère Pascal avait coutume, dans son enfance, de demander la raison de tout, et que, quand on lui donnait des raisons fausses, il en cherchait par lui-même de véritables. Eh bien, nous devons tous être, à cet égard, de petits Pascals ; nous devons repousser, comme le feu, tout ce qui sent le mécanisme et la routine, et tombe dans le domaine de la passivité, et nous habituer à penser par nous-mêmes et à nous servir de notre esprit, au lieu de celui des autres, c'est-à-dire nous élever et nous maintenir dans la sphère de l'activité.

C'est la méthode si hautement recommandée par Descartes et plus encore par Malebranche, qui ne se lasse pas de la préconiser, et c'est aussi celle qu'a suivie de nos jours Maine de Biran. Et qu'on ne dise pas que cette méthode est difficile à suivre et bonne

seulement pour les philosophes. Elle est à la portée de tout le monde, et tout esprit qui n'a pas été gâté par les pratiques vicieuses de l'école, la suit spontanément et en tire le plus grand profit. Le paysan sensé, comme Rousseau le remarquait déjà de son temps, n'en suit pas d'autre. Aussi, s'il n'a pas beaucoup d'idées, il possède très bien celles qu'il a ; s'il ne juge pas de beaucoup de choses, les jugements qu'il porte sur elles sont plus sûrs dans leur genre que ceux du bel esprit qui, enflé d'un savoir reçu passivement du dehors, parle de tout et tranche sur tout, sans avoir jamais réfléchi activement sur rien.

Ainsi, la partie essentielle de l'homme, l'activité intellectuelle, la réflexion, la raison, peut être développée dans tous les hommes à peu près indistinctement. Pouvant l'être, elle doit l'être : la culture de l'intelligence est un devoir. Ajoutons qu'ainsi comprise, elle aurait pour nous, dans les circonstances actuelles, d'inappréciables avantages ; car elle donnerait à nos concitoyens ce qui leur manque le plus, l'habitude de méditer, qui serait un salutaire contrepoids à notre légèreté traditionnelle. Le système pédagogique de Pestalozzi, si hautement apprécié aujourd'hui, n'est pas autre chose que l'application de cette doctrine, et il dépend de chacun de nous de se l'appliquer à lui-même, en se donnant une éducation rationnelle.

Lors même que l'idéal intellectuel que nous venons de tracer ne serait pas à la portée de tous, à cause de l'inégalité des aptitudes et de la diversité des des-

tinées, tous néanmoins devraient y tendre dans la mesure de leurs forces et autant que le permettent les circonstances. Les miracles de la charité et les prodiges du courage ne sont guère possibles aux hommes d'un tempérament froid et d'une humeur tranquille : la sainteté et l'héroïsme n'en demeurent pas moins des idéaux auxquels tous les hommes doivent aspirer. Il en est de même de la sagesse, qui n'est que la raison portée à sa perfection : tous doivent y tendre avec ardeur, malgré la résistance des choses et les difficultés de la vie. Le mérite (et c'est ici que l'esprit le plus humble est au niveau du plus grand), le mérite ne se mesure pas sur le degré où on en approche, mais sur les efforts qu'on fait pour y arriver.

II

CULTURE DE LA CONSCIENCE OU FACULTÉ MORALE

L'homme doit perfectionner sa raison; car son devoir essentiel est de réaliser son idéal en tant qu'homme et il le réalise déjà en développant sa nature raisonnable. Mais il doit faire plus, il doit appliquer sa raison ainsi perfectionnée, à la connaissance du bien, but suprême de la vie, de manière à le mettre où il est, dans l'honnêteté, non où il n'est pas, dans le plaisir ou dans l'intérêt. Suivant Platon, en effet, quand l'homme ne fait pas le bien, c'est qu'il ne le connaît pas; car, s'il le connaissait, il

serait tellement ravi de sa beauté qu'il ne pourrait pas s'empêcher de le faire, de sorte que ceux qu'on appelle des méchants ne sont, en définitive, que des ignorants. Sans aller aussi loin que le philosophe grec, nous croyons que de saines idées morales sont fort utiles au développement de la moralité ; car toute idée tend à se traduire en acte, et de nobles idées déterminent des actes de même nature. Mais la raison, en tant qu'elle nous révèle l'idée du bien et les autres idées morales, c'est la conscience. De toutes les facultés intellectuelles, la conscience est donc celle que nous devons cultiver avec le plus de soin. Un être en qui elle resterait inerte, pendant que les autres se développeraient régulièrement, ne mériterait pas véritablement le nom d'être moral.

Si l'homme se moralise ordinairement par cela seul qu'il s'instruit, le mode d'instruction n'est donc pas indifférent à la moralité. Voilà un fils de famille qui a fait des études scientifiques sérieuses, mais qui a négligé de leur donner pour contrepoids de fortes études littéraires et morales. Accoutumé à diriger constamment sa pensée sur les choses qui se voient et qui se touchent, sans se replier jamais sur lui-même pour analyser ses opérations mentales et en saisir le principe immatériel, il finit par croire, en vertu d'une loi psychologique bien connue, qu'il n'y a pas d'autres réalités que les réalités visibles et tangibles, qui sont les objets ordinaires de ses préoccupations, et que les réalités suprasensibles et immatérielles sont tout à fait chimériques : il tombe dans un matérialisme

déplorable. Dès que le monde moral est devenu chimérique à ses yeux, il est nécessairement conduit à en méconnaître les lois et à les ramener à celles du monde physique. Comme il n'y a plus pour lui de substance spirituelle, il n'y a plus pour lui de liberté, il n'y a plus pour lui de droit ni de devoir : ce sont là des mots qui lui paraissent dénués de sens.

Voilà un enfant du peuple qui possède les éléments des connaissances humaines : il sait lire, écrire, compter. Supposez qu'il ne se serve de son instruction que pour lire des ouvrages où l'on peint le vice sous les couleurs les plus séduisantes, et où l'on bat en brèche tous les principes qu'il était accoutumé à respecter. Quels désordres de telles lectures ne produiront-elles pas dans tout son être intelligent et moral, et quels crimes n'en seront pas, le cas échéant, la triste conséquence! Il abusera de la force intellectuelle qu'il aura acquise et qui n'est plus soumise au frein du devoir, comme d'autres abusent de leur force physique, pour nuire plus sûrement et d'une manière plus désastreuse. Une instruction incomplète et mal dirigée aura été plus funeste à sa moralité qu'une complète ignorance.

Si l'on veut que l'instruction soit utile à la vie morale, il ne faut donc pas la donner au hasard, il faut la rattacher aux grandes lois de la raison pratique et lui assigner pour principal objet l'homme, c'est-à-dire le sujet même de la moralité.

Rien n'est plus propre à développer la vie morale que l'étude des belles œuvres littéraires ; car le bien et

le beau ont entre eux une telle affinité qu'il est presque impossible de goûter celui-ci sans aimer celui-là. Celà se comprend, puisque le bien n'est que le beau moral et que la morale elle-même n'est, suivant la remarque d'un auteur allemand, qu'une partie de l'esthétique. Que les jeunes gens lisent donc les chefs-d'œuvre des grands maîtres. Les héroïques sentiments qui y sont exprimés éveilleront en eux une vive sympathie; les personnages magnanimes qui y sont dépeints les raviront d'enthousiasme et leur laisseront d'impérisssables souvenirs. En même temps que de telles lectures élèveront leur âme, elles dévoileront à leur esprit tout un monde que les sciences physiques ne leur révèlent pas, le monde des devoirs et des droits, des idées et des sentiments, des passions et des déterminations par lesquelles s'exprime et se manifeste la nature humaine, en un mot, le monde moral. Ils feront là, dans le sens le plus élevé du mot, leurs *humanités*.

Mais l'étude spontanée et concrète de l'ordre moral ne suffit pas : il faut en faire l'étude réfléchie et abstraite. Il faut étudier les grandes œuvres où tant de nobles esprits en ont organisé la science et constitué la théorie. La conscience humaine a-t-elle jamais parlé un plus éloquent et plus sublime langage que dans les pages divines de Platon ? S'est-elle jamais analysée elle-même avec plus de netteté et de précision que dans les savants écrits d'Aristote ? A-t-elle jamais protesté contre la décadence croissante des mœurs et contre l'abaissement graduel des caractères

avec un accent plus mâle que dans les *Pensées* de Marc-Aurèle et que dans le *Manuel* d'Epictète? A-t-elle jamais fondé les grands devoirs de l'homme sur des assises plus inébranlables que dans les monuments que nous ont laissés Malebranche et Kant? Voilà les ouvrages qu'il faut lire et étudier avec amour, si l'on veut se donner à soi-même une forte éducation morale.

On a beau dire, en effet, pour pratiquer le bien, il faut y croire, et on le pratique d'autant plus vaillamment qu'on y croit plus fortement. Il faut croire non seulement à son existence dans les choses, mais encore à son existence à l'origine et au terme des choses, et pouvoir dire avec les anciens : *Jovis omnia plena*. Il faut croire non pas à son existence seulement, mais encore à l'obligation qu'il nous impose de le réaliser, dans notre sphère individuelle, et au pouvoir qu'il nous confère de l'accomplir. Que ces croyances fassent plus ou moins défaut en nous, et la pratique du bien y fera plus ou moins défaut par là même; car la pratique est à la croyance ce que l'effet est à la cause. Aussi le pessimisme de Schopenhauer et d'Hartmann, dont on parle tant aujourd'hui, a-t-il pour dernière conséquence le nihilisme. Si, en effet, la foi au bien implique l'aspiration à l'être, la foi au mal entraîne l'aspiration au non-être : l'une est un principe de vie, l'autre un principe de mort pour les individus et pour les nations.

Mais pour se faire des croyances élevées, la lecture ne suffit pas : il faut y ajouter la méditation person-

nelle. Descartes recommande à ceux qui veulent arriver à des connaissances vraiment scientifiques, de suspendre leur jugement jusqu'à ce que la lumière leur apparaisse avec évidence. Si cette règle est applicable à l'ordre intellectuel, elle l'est également à l'ordre moral proprement dit : l'ordre moral, en effet, dépend de l'ordre intellectuel, puisque, pour bien agir, il faut commencer par bien penser. Il est dominé par un ensemble d'idées qui doivent être soumises au même contrôle que toutes les autres, et même à un contrôle plus sévère ; car l'erreur en matière morale n'est pas seulement un mal en soi, mais elle entraîne avec elle les plus funestes conséquences. Nous ne devons donc pas plus nous en rapporter aveuglément à autrui sur les règles de la vie que sur celles de la pensée pure ; nous devons, là aussi, interroger notre raison avec calme et sincérité, et accepter pour vrai et tenir pour certain ce qui lui paraîtra évidemment tel. Nous ne sommes vraiment des êtres intelligents que du moment où notre raison agit par elle-même et n'a pas besoin d'être à chaque instant secondée et comme remontée par une raison étrangère ; nous ne sommes vraiment des hommes de goût que du moment où nous pouvons dire en lisant un ouvrage : — Voilà qui est beau ! voilà qui est laid ! sans que personne nous suggère notre appréciation. De même nous ne sommes vraiment des êtres moraux que du jour où notre conscience prononce par elle-même sur le bien et sur le mal, sans avoir besoin de s'éclairer des lumières d'autrui et de recourir à une direction étran-

gère. En morale, comme en tout, la première qualité d'un homme, c'est d'être homme, c'est-à-dire d'avoir une personnalité.

Les autres préceptes que nous pourrions donner sur la discipline de la pensée, dans ses rapports avec la morale, reviennent pour la plupart à celui de nous prémunir contre l'influence que les passions exercent sur nos jugements. Combien, par exemple, ne devons-nous pas nous tenir en garde contre l'amour-propre, qui, suivant l'expression de Pascal, nous crève les yeux si agréablement ! Il nous aveugle sur nos qualités et sur nos défauts et nous fait croire que nous avons raison, alors même que nous soutenons la plus mauvaise cause. Combien ne devons-nous pas nous défier soit de l'amour, soit de la haine que nous éprouvons à l'égard des autres hommes ! Sans rien changer au fond de leur être, ces sentiments nous les font voir sous un jour tout différent. L'homme que l'on déteste est toujours fourbe, injuste, pervers ; la personne que l'on aime est toujours douée de toutes les perfections imaginables, jusqu'à ce que, la passion se retirant, on voie la réalité telle qu'elle est, dépouillée des couleurs soit hideuses soit brillantes dont sa baguette magique l'avait revêtue. Nos sentiments déteignent sur nos opinions politiques comme sur nos opinions ordinaires. Si je suis du parti populaire, je croirai volontiers que c'est uniquement par élévation d'âme, par amour pour le peuple, par attachement à l'intérêt général que je me suis rangé de ce côté, et il est possible, en effet, que ces motifs aient été pour quelque chose dans

l'attitude que j'ai prise. Cependant, à la réflexion, je m'apercevrai-peut être que l'envie à l'égard des grands, qui m'écrasent de leur faste, et le sourd espoir de m'élever personnellement, à la faveur d'un changement de système, n'ont pas été sans influence sur ma manière de voir. Si je suis conservateur, je m'imaginerai d'abord que c'est le désir tout chevaleresque de sauver la religion, la famille, la propriété, et de préserver ces grandes institutions de toute atteinte, qui m'a rendu tel. Cependant, en m'interrogeant avec l'intention sincère de m'éclairer, j'arriverai peut-être à me convaincre que je suis devenu conservateur par le désir secret de conserver la position que j'occupe, et que c'est principalement pour cela que j'oppose une résistance désespérée aux innovations les plus naturelles et les plus légitimes.

Le meilleur moyen de triompher de ces influences, nées de la chair et du sang, est, comme on voit, de nous replier sur nous-mêmes et de nous ressaisir dans notre pure essence par des actes répétés de réflexion. Si nous descendons souvent en nous-mêmes, si nous portons souvent le flambeau dans les ténèbres et les replis de cet obscur et inextricable labyrinthe, nous nous en trouverons bien. Nos opinions, se dégageant peu à peu de tout élément passionné et animal, deviendront par là même moins exclusives et moins intolérantes, au grand avantage de notre vie morale et de la chose publique.

III

PARADOXE DE J.-J. ROUSSEAU ET DE M. H. SPENCER SUR L'INSTRUCTION EN GÉNÉRAL

Nous avons supposé, dans tout ce qui précède, que l'intelligence est une perfection de l'être humain, et que le développement des lumières est l'ornement et la gloire de la vie. Mais cette opinion, si naturelle et si plausible, n'a pas été professée par tout le monde : quelques-uns ne l'ont admise qu'avec de graves restictions, d'autres l'ont entièrement rejetée. Socrate, qui élevait si haut la morale, ne faisait pas grand cas de la géométrie, de la physique et de l'astronomie. Cicéron, qui traite si longuement des devoirs de la vie pratique, se montre singulièrement bref touchant ceux de la vie intellectuelle. Sénèque, qui accorde dans sa philosophie une si grande place à l'art de vivre, n'en fait qu'une bien petite à l'art de penser. Il reproche aux auteurs de son temps de se préoccuper de régler les mots plutôt que les actions et s'écrie douloureusement : « La philosophie n'est plus que de la philologie[1] ! » Saint Augustin lui-même, malgré son tour d'esprit platonicien et ses élans spéculatifs, se montre assez prévenu contre certaines sciences, telles que l'astronomie, la phy-

[1] *Quæ philosophia fuit, facta philologia est,* Sénèque, ép. 108.

sique, l'érudition, et c'est peut-être par là qu'il faut expliquer les boutades qui ont échappé à quelques-uns de ses disciples, particulièrement aux solitaires de Port-Royal et à Malebranche, contre ces divers genres d'études[1].

De telles condamnations ne sont pas absolues et n'atteignent que certaines sciences déterminées. Il était réservé à un auteur du dix-huitième siècle de se prononcer absolument contre les sciences et les lettres prises dans leur ensemble, et en même temps contre la raison qui en est la source. S'il fallait en croire J.-J. Rousseau, non seulement les lettres et les sciences seraient fatales à la moralité humaine, mais encore l'homme qui pense serait un animal dépravé. Les seuls fruits qu'on puisse se promettre de la culture de l'esprit sont, d'après lui, cette politesse doucereuse qui n'est qu'une vile hypocrisie, et cette philosophie sophistique qui égare et corrompt les peuples et les jette sans vigueur aux pieds du despotisme. La vie sauvage, avec sa rude franchise, est préférable à cette prétendue civilisation.

Il y a un coin de vérité dans la thèse de Rousseau, mais le fond en est tout à fait erroné. Sans doute les époques cultivées sont assez généralement des époques amollies. Mais cet amollissement tient moins au développement des sciences et des lettres qu'à celui de la richesse publique, des plaisirs qu'elle procure et du luxe qu'elle engendre; car parmi les arts

[1] Voir notre *Psychologie de saint Augustin*, p. 327.

qu'elle a à son service, ceux qui flattent les sens sont encore plus nombreux que ceux qui s'adressent à l'intelligence. Rousseau parle beaucoup de l'influence des lettres sur les mœurs ; mais il ne voit pas que les mœurs exercent, à leur tour, sur les lettres une influence capitale. Quand les premières sont saines, les secondes le sont aussi ; quand les unes sont corrompues, les autres le sont également ; car les lettres ne sont que l'expression, les mœurs sont les choses exprimées. Ce n'est pas la littérature de la Régence qui a fait les mœurs de cette triste époque : ce sont ses mœurs qui ont fait sa littérature. Rousseau oppose à la corruption des nations polies la vertu des peuples sauvages. On voit bien qu'il n'avait jamais vécu parmi eux et qu'il ne les connaissait que par ouï-dire : « Bernard Roman, dit un auteur du dix-huitième siècle, peint les sauvages tels que je les ai vus, sales, ivrognes fainéants, voleurs, d'un orgueil excessif, d'une vanité facile à blesser, et alors cruels, altérés de sang, implacables dans leur haine, atroces dans leur vengeance[1]. »

Quant au paradoxe de Jean-Jacques, que l'homme qui pense est un animal dépravé, c'est bien la plus grande contre-vérité qui ait jamais été émise. L'essence de l'homme étant d'être raisonnable, d'être pensant, sa vraie nature est précisément de penser. Ce n'est donc pas en pensant, mais en cessant de penser, en devenant un simple animal, en s'abrutissant, qu'il

[1] Volney, *Tableau des États Unis*, p. 337.

se déprave et se dénature. Dire que l'homme, pour ne pas se tromper, ne doit pas penser, qu'il doit rester simple animal, c'est dire que l'animal, pour ne pas s'égarer, ne doit pas se mouvoir et doit rester simple végétal : c'est placer l'idéal d'une espèce, non en elle ni au-dessus d'elle, mais au-dessous, c'est-à-dire dans une espèce inférieure, ce qui est absurde au premier chef. On a souvent prononcé contre cette doctrine de Rousseau des condamnations plausibles et par à peu près : en voilà une qui nous paraît catégorique et péremptoire, et nous ne la tirons pas de bien loin : elle sort, pour ainsi dire, toute seule du principe de notre système.

Rousseau, qui lisait volontiers Platon, aurait bien dû s'inspirer davantage de ses doctrines. Il aurait appris à son école qu'il ne faut pas confondre dans la même réprobation l'abus d'une chose et son usage. Il aurait compris que, si la pensée s'égare quelquefois, il ne faut pas pour cela s'abstenir de penser, mais faire au contraire de nouveaux efforts pour penser avec plus de justesse et d'exactitude ; car la raison guérit elle-même les maux qu'elle a pu faire. L'auteur du *Phédon* compare celui qui hait la raison à celui qui hait l'humanité, le *misologue* au misanthrope. Un homme, dit-il, devient misanthrope, quand il a été plusieurs fois trompé par ses semblables : alors, en effet, il finit par se figurer qu'ils sont tous trompeurs. De même un homme devient *misologue*, lorsqu'il a été plusieurs fois égaré soit par ses propres raisonnements, soit par ceux des autres : il finit alors par

s'imaginer qu'il n'y a point de raisonnement solide et que la raison n'est bonne qu'à nous induire en erreur. Mais de ce qu'il y a des hommes méchants, il ne s'ensuit nullement qu'ils le soient tous, et de ce qu'il y a de mauvais raisonnements, on n'est nullement fondé à conclure qu'ils sont tous mauvais. L'art de vivre consiste précisément à distinguer les bons des méchants, et l'art de penser à discerner les raisonnements qui sont exacts de ceux qui ne le sont pas. Or, la culture de la raison n'est que la pratique de cet art même[1].

Les inconvénients attachés à l'exercice de la raison ne doivent donc pas nous en faire méconnaître l'excellence. Après avoir rapproché les maux de la liberté et ceux de la servitude, un grand écrivain disait : « Quel que soit le prix de cette noble liberté, il faut bien le payer aux dieux[2]. » La raison mérite bien qu'on dise d'elle la même chose.

Un philosophe anglais contemporain, M. Herbert Spencer, soutient sinon la malfaisance de l'instruction, comme Rousseau, au moins son inutilité morale, et fait valoir en faveur de sa thèse des raisons assez fines et assez ingénieuses. Quel rapport y a-t-il, se demande l'auteur britannique, entre la facilité qu'on acquiert dans les écoles d'épeler certaines syllabes ou de les tracer sur du papier blanc, et la volonté de bien agir dans la vie? Qu'y a-t-il de commun entre

[1] V. Platon, *Phédon*.

[2] Montesquieu. *Dialogue de Sylla et d'Eucrate.*

la connaissance de la table de multiplication et le développement de nos tendances bienfaisantes et sympathiques ; entre une accumulation de renseignements géographiques plus ou moins bien digérés et une conduite franche et loyale? Il n'y a pas entre ces choses corrélation, mais irrélation.

On objectera peut-être à M. Herbert Spencer que ce n'est pas l'enseignement intellectuel, mais l'enseignement moral dont on préconise l'influence sur la moralité. Mais il répondra que ce dernier enseignement n'est pas moins inutile que le premier ; car il se compose uniquement d'idées, et ce ne sont pas les idées, mais les sentiments, qui agissent sur la conduite. L'enseignement de Confucius a-t-il rendu les Chinois plus vertueux? Celui de la morale chrétienne elle-même modifie-t-il sensiblement nos propres mœurs et prévient-il les crimes dont le monde est rempli ?

Ce sont là des arguments plus spécieux que solides. M. Spencer prétend que l'enseignement intellectuel n'a aucune influence sur la perfection morale, et il se fonde, pour le soutenir, sur ce qu'on peut savoir bien écrire, bien compter et posséder quelques notions de géographie, sans être plus moral pour cela. C'est prendre la question par le petit côté et, par conséquent, se condamner à ne pouvoir la résoudre. Cet auteur devait se demander, avant tout, en quoi notre perfection morale consiste. Il aurait vu, comme nous, qu'elle consiste à vivre en hommes, c'est-à-dire à développer la partie vraiment humaine de notre nature. Or, cette partie, quelle est-elle? Précisément

l'intelligence, la raison, par laquelle nous nous élevons au-dessus des autres animaux. Elle est donc non seulement une condition de la vie morale, mais encore un élément de la moralité. Ajoutons que c'est dans l'intelligence que la moralité proprement dite a sa racine. C'est l'intelligence qui permet à la volonté libre d'éclore, et c'est en s'appuyant sur elle que cette dernière peut triompher des fatalités de l'organisme. C'est pourquoi elle a toujours été considérée comme le fond même de la sagesse dans l'individu, et de la civilisation dans la société.

Quant aux critiques que M. Herbert Spencer adresse à l'enseignement moral, elles ne sont pas sérieuses. Suivant lui, cet enseignement est inutile parce que les doctrines n'agissent pas directement sur la conduite. Mais qu'importe, si elles agissent sur elle indirectement, en agissant sur les sentiments qui la modifient? Or il en est incontestablement ainsi. Il faut fermer les yeux à l'évidence pour ne pas voir que de nobles croyances peuvent inspirer de nobles sentiments, et partant de nobles actions, soit à un homme, soit à une nation tout entière; tandis que de mauvais principes encourageront les mauvaises passions et auront pour résultat des actions déplorables. C'est une vérité que nous croyons avoir établie victorieusement contre M. Taine et M. Renan, dans l'Introduction de notre *Philosophie du Devoir* et dans plusieurs autres endroits de cet ouvrage [1].

[1] *Philosophie du devoir*, Introduction, p. IV et suivantes.

M. Herbert Spencer part du fait que l'enseignement moral n'empêche pas tous les crimes, pour conclure qu'il est absolument sans efficacité. Mais de ce qu'il n'empêche pas tous les crimes, s'ensuit-il qu'il n'en empêche point et que, s'il venait à disparaître, l'ordre moral et l'ordre social n'en recevraient aucune atteinte? L'enfant apprend de ses père et mère, au sein de la famille, de ses maîtres, dans l'enceinte des écoles et des temples, à distinguer le bien du mal, et à concevoir de l'amour pour l'un et de l'horreur pour l'autre. Supprimez toutes ces leçons de morale que les générations naissantes reçoivent de celles qui les ont précédées dans la vie, et les passions brutales, cessant d'être contenues, déborderont de toutes parts et inonderont la terre d'un déluge de maux. Nous pouvons nous en faire une idée, en voyant l'abjection de la partie la plus infime de la population de nos grandes villes, qui ne reçoit que peu ou point d'enseignement moral, et la facilité avec laquelle elle se laisse entraîner aux plus grands excès. Nous pouvons également nous en convaincre, en songeant à l'influence délétère que les doctrines immorales ont de tout temps exercée sur les sociétés, et à l'état de dissolution auquel elles ont toujours fini par les réduire.

IV

PARADOXE DE PROUDHON SUR L'INSTRUCTION DE LA FEMME

Si l'homme a des devoirs envers sa raison, en est-il de même de la femme ? C'est là une question qui a été débattue de nos jours avec éclat, mais on ne l'a peut-être pas résolue par des principes suffisamment philosophiques.

Que la femme doive cultiver sa raison, comme l'homme, et vivre comme lui de la vie intellectuelle, c'est une vérité si claire qu'il serait puéril de chercher à l'éclaircir davantage, si les préjugés, les usages, les passions, n'avaient pas en quelque sorte conspiré à l'obscurcir. Mais, puisqu'on a répandu autour d'elle tant de nuages, il faut bien tenter de les dissiper.

Le bien d'un être consiste dans le développement de sa nature propre, c'est-à-dire de ce qui le constitue essentiellement. Le bien d'une plante, c'est de développer avec puissance et magnificence sa riche végétation, c'est de produire des fleurs et des fruits dans sa saison. Celui d'un animal, c'est de posséder à un degré éminent la vie et les autres qualités qui distinguent son espèce de toutes les autres. L'homme étant un animal raisonnable, son vrai bien n'est pas dans les qualités qui lui sont communes soit avec les

plantes, soit avec les autres animaux : il est dans la raison qui le caractérise et le fait vraiment homme. C'est de là, comme le dit si bien Pascal, qu'il faut nous relever. Mais, si la raison est le bien de l'homme considéré comme espèce, parce qu'elle est son attribut essentiel et caractéristique, elle doit aussi être celui de la femme, puisque cette dernière fait partie de l'espèce humaine : on ne peut le nier sans tomber dans une contradiction flagrante et une absurdité manifeste.

Présentons la question sous une autre face. Il y a en nous deux vies, la vie des sens et la vie de la raison, la vie animale et la vie purement humaine. Le christianisme les distingue, avec sa profondeur ordinaire, sous les noms de vie de la chair et de vie de l'esprit, et les personnifie dans ce qu'il nomme l'homme animal et l'homme spirituel. Ces deux vies, bien qu'étroitement unies et actuellement nécesaires l'une à l'autre, ne peuvent pas coexister dans toute leur plénitude : elles se nuisent mutuellement et sont même parfois en raison inverse l'une de l'autre. C'est pourquoi l'homme doit amoindrir en lui la première et exalter en lui la seconde. Tout ce qui est retranché à la vie inférieure est, en effet, ajouté à la vie supérieure : toute la morale peut se résumer dans cette brève formule. Eh bien, ici encore, ce qui est vrai de l'homme en général est vrai de la femme en particulier. Entre la vie purement animale et la vie proprement humaine elle est mise, elle aussi, en demeure de faire son choix : s'animaliser ou se spiri-

tualiser, elle n'a pas d'autre alternative. Il faut qu'elle cultive cette intelligence, dont elle partage avec nous le privilège, ou qu'elle vive uniquement de la vie sensuelle et inférieure.

La femme qui se décide pour ce dernier parti ne saurait être la digne compagne d'un homme distingué : car elle n'est à la hauteur ni de ses pensées ni de ses sentiments. Elle n'a ni la même conception de l'univers ni la même conception de la vie ; elle ne comprend rien aux tendances les plus nobles, aux aspirations les plus élevées de celui dont elle porte le nom, à ce qui fait sa valeur et son honneur aux yeux de tous. Elle connaît sa vie extérieure et matérielle : la plus belle partie de lui-même, sa vie intérieure et morale, lui reste profondément cachée. Elle n'est son épouse ni par l'esprit ni par le cœur ; elle ne l'est que par le corps : elle n'est que sa concubine. Si elle prend sur lui quelque empire, ce ne sera pas en bien que son influence se fera sentir. Elle cherchera à lui inoculer l'incurable frivolité dont elle est atteinte, et ne lui laissera ni paix ni trêve qu'elle ne l'ait amené à vivre comme elle. Incapable d'apprécier les mâles plaisirs de l'étude et la haute distinction qu'elle confère, elle l'en détournera de tout son pouvoir, afin d'avoir quelqu'un qui l'aide à supporter le poids d'une oisiveté insupportable, et elle finira par le réduire à la nullité la plus complète.

Aussi incapable de remplir ses devoirs de mère que ses devoirs d'épouse, elle ne prend aucun intérêt à l'instruction de ses enfants et les laisse vaquer seuls

et tristement à des occupations que leur rendraient si douces les encouragements maternels. Aussi ne tardent-ils pas à se dégoûter de ces chefs-d'œuvre de la littérature et de ces merveilles de la science dont personne ne parle autour d'eux, et qui paraissent inspirer à tous ceux qui les approchent une sorte de répulsion. Ils s'approprient sympathiquement au milieu qui les environne, et ne s'acquittent plus de leurs devoirs scolaires que comme d'une tâche rebutante. Ce sont des hommes manqués, ce sont des destinées perdues.

Son influence n'est pas moins funeste dans le monde qu'au sein de la famille. Les conversations élevées, qui peuvent se tenir autour d'elle sur la littérature, sur l'histoire, sur la politique, sur tout ce qui remue les nobles cœurs, lui causent un invincible ennui, de sorte que l'on finit par ne plus s'y livrer en sa présence et par se rabattre sur les sujets les plus vulgaires et les plus insignifiants. Elle éteint, autant qu'il est en elle, dans le cercle où elle vit, jusqu'aux moindres lueurs de vie intellectuelle. Que l'on se représente un certain nombre de sociétés où des femmes de ce genre donneraient le ton, d'où toutes les questions un peu sérieuses seraient bannies, et on conviendra qu'il en résulterait un abaissement sensible dans l'esprit public et dans la civilisation générale.

L'instruction des femmes a trouvé de tout temps d'âpres censeurs. Les deux plus récents sont Joseph de Maistre et Proudhon : « Le plus grand défaut d'une femme, dit de Maistre, c'est d'être un homme, et c'est

vouloir être un homme que de vouloir être savant... Permis à une femme de ne pas ignorer que Pékin n'est pas en Europe, et qu'Alexandre le Grand ne demanda pas en mariage une nièce de Louis XIV. » Il faut bien admettre qu'il y a une certaine différence entre la nature morale de la femme et celle de l'homme et qu'il doit y avoir, par conséquent, quelque différence dans leur destinée; mais cela ne suffit peut-être pas pour justifier les limites que de Maistre semble vouloir assigner aux connaissances géographiques et historiques du beau sexe.

« Les femmes, ajoute-t-il, ne doivent pas s'adonner à des connaissances qui contrarient leurs devoirs ; le mérite de la femme est de rendre son mari heureux et de faire des hommes... d'ailleurs une coquette est plus facile à marier qu'une savante[1]. » Nous convenons de tout cela ; mais la question est de savoir si, pour rendre son mari heureux, une femme ne doit pas précisément être capable de le comprendre et de partager ses idées, au lieu d'être à son égard dans un état d'infériorité intellectuelle, qui fait d'elle non son épouse, mais sa servante. Reste à savoir aussi si, pour élever ses enfants et en faire des hommes, elle ne doit pas avoir une ferme et haute raison, de grands et nobles sentiments, et si de telles qualités peuvent avoir été développées en elle par une éducation vulgaire et machinale, d'où la littérature, l'histoire, la morale,

[1] De Maistre, *Lettres et opuscules inédits*, t. I.

toutes les grandes et belles connaissances, auraient été bannies. De Maistre ajoute qu'une coquette est bien plus facile à marier qu'une savante. Cette dernière raison aurait pu le dispenser des autres. Aux yeux de cet excellent père de famille, fort préoccupé de l'avenir de ses filles, elle est évidemment la principale. En d'autres termes, ses boutades contre le savoir des femmes, sont moins l'expression d'une opinion philosophique et désintéressée qu'une concession aux préjugés du temps, dans un but d'intérêt personnel. Aussi, quand il n'écoute que sa raison, émet-il sur ce point des vues beaucoup plus larges et plus libérales. Il veut que ni les grands écrivains, ni les grands orateurs, ni les moralistes éminents ne soient étrangers à une femme. Nous n'en demandons pas davantage, et serions fâché, comme de Maistre, que l'esprit de la femme eût été formé par des procédés trop didactiques, qui lui donneraient quelque chose de raide et de compassé et lui ôteraient ses caprices et sa grâce.

Quant à Proudhon, on sait quelles sont ses idées sur cette question importante. Suivant le célèbre réformateur, la force physique n'est pas moins nécessaire au travail de l'esprit qu'à celui des muscles. Or, la femme n'étant pas aussi forte que l'homme, ne peut pas soutenir aussi longtemps que lui la tension cérébrale. Il en résulte qu'elle lui est et lui sera toujours très inférieure, au point de vue intellectuel. Cette infirmité de la femme ne diminue pas seulement la quantité des produits, elle en altère la qualité :

ses idées sont décousues, ses raisonnements à contre-sens, son esprit faux, d'une fausseté irrémédiable. — C'est ce qui a fait dire à un concile que la femme n'a pas d'âme intelligente. — Elle ne forme par elle-même ni des universaux ni des catégories; elle ne peut suivre, dans leur enchaînement, les rapports logiques des idées : elle a l'esprit antimétaphysique. Elle procède toujours, dans ses opérations intellectuelles, par des à peu près et des analogies; il lui arrive ainsi, comme à un chapeau, à une clef, à une branche de coudrier, à une table, de deviner certaines choses : elle est prophétesse, sibylle, druidesse, pythonisse, sorcière, tireuse de cartes, devineresse. Cela ne prouve pas quelle ait, comme les Germains le prétendaient, et comme Chateaubriand l'a répété, quelque chose de divin, ni même quelque chose de rationnel : cela prouve, au contraire, qu'elle n'obéit qu'à l'instinct et à l'irrationalité. Si elle vaut quelque chose, c'est qu'elle a été disciplinée et formée par l'homme, et que sa raison a été, pour ainsi dire, aimantée par celle de son compagnon. Par elle-même, elle a peu de valeur. Elle ne doit donc pas songer à se hausser jusqu'aux occupations et aux études viriles : elle doit rester purement et simplement une ménagère [1].

Je n'ai pas besoin de faire remarquer ce qu'il y a d'erroné dans cette théorie de la nature féminine considérée au point de vue intellectuel. Proudhon part

[1] Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. III, p. 335 et suivantes.

de cette idée que la force physique est nécessaire au travail de la pensée, et que chez tous les êtres humains la pensée est proportionnée à la force. Or, c'est là un principe qui ne me paraît conforme ni aux données de la science ni à celles de l'expérience. La science proclame que le développement du système athlétique ou musculaire et celui du système nerveux sont fréquemment en raison inverse l'un de l'autre, et que c'est souvent à la prédominance de ce dernier que tiennent les qualités les plus fines et les plus délicates de l'esprit. L'expérience de tous les temps atteste la même vérité. Chez les Grecs, les athlètes étaient si loin d'avoir une vigueur de pensée proportionnée à leur vigueur corporelle, qu'ils passaient pour les plus stupides de tous les hommes. Sans vouloir médire le moins du monde de ceux de nos artisans qui se livrent à des travaux pénibles, exigeant un grand déploiement de force musculaire, il est bien permis d'affirmer qu'ils ne surpassent nullement leurs camarades par le développement de leur intelligence. Si, parmi les hommes célèbres par leur esprit, il y en a eu de bien portants et de vigoureux, comme Socrate, il y en a eu aussi de maladifs, comme Pascal, de chétifs et de malingres, comme Malebranche, Maine de Biran et Spinoza.

Se fondant sur ce principe que la fermeté de l'esprit dépend de celle des muscles, Proudhon refuse aux femmes toute force de raisonnement : il ne leur accorde qu'une sorte de don divinatoire, tout à fait irrationnel et machinal. S'il s'était donné la peine

d'observer les faits et d'étudier la vie, au lieu de raisonner à perte de vue, en s'appuyant sur des prémisses inacceptables, il n'aurait pas abouti à de pareilles conséquences. Combien ne voyons-nous pas de mères de famille très intelligentes et très sensées, qui donnent à leurs maris d'excellents conseils et qui les remplacent avantageusement, quand les circonstances l'exigent, dans l'administration de leur maison et dans la gestion de leurs affaires ! Combien l'histoire ne cite-t-elle pas de femmes qui se sont distinguées non seulement dans le gouvernement d'une famille, mais encore dans celui de tout un royaume !

Proudhon prétend que les femmes sont moins capables que nous de suivre de longues chaînes d'idées, et qu'elles procèdent moins par raisonnement que par intuition ou divination. Cela est vrai ; mais combien d'hommes sont femmes sur ce point, et ne s'en estiment que davantage ! C'est le cas de tous les esprits vifs et légers comparés aux esprits lents et solides ; c'est le cas des Français comparés aux Allemands ; c'est celui des lettrés purs comparés aux savants de profession. Il y a là une diversité naturelle plutôt qu'une inégalité véritable. Ces deux sortes d'esprits ne diffèrent pas, comme Proudhon a l'air de le croire, par l'absence ou la présence de la raison, mais par son mode d'action. Les uns sont, pour parler le langage de Pascal, des esprits fins ; les autres, des esprits géométriques. Les premiers embrassent d'un coup d'œil rapide une multitude de rapports délicats et compliqués, et jugent d'après des principes

réels, mais presque imperceptibles ; les autres opèrent sur des rapports plus simples, en partant de principes moins nombreux, d'une évidence complète et en quelque sorte grossière. Ce qui domine chez les uns, c'est la raison spontanée ; ce qui domine chez les autres, c'est la raison réfléchie. Dire que le tact, l'intuition, la divination, est le caractère propre de la femme, ce n'est donc pas dire qu'elle manque de raison, mais qu'elle possède une raison d'un certain genre ; c'est dire qu'elle a l'esprit de finesse à plus forte dose que l'esprit géométrique. Or, si ces deux esprits ne sont pas identiques, ils sont à peu près équivalents : d'où on pourrait peut-être tirer cette conséquence, que l'esprit de la femme est équivalent à celui de l'homme. « Les femmes, dit un écrivain célèbre, par des voies à elles connues, arrivent à tout comprendre, non selon les principes de l'école, mais selon un tact fin et sûr. J'ai toujours remarqué qu'une certaine philosophie raffinée est mieux comprise par les femmes que par les hommes, et si j'avais à choisir un auditoire pour exposer ce que je regarde comme le résultat le plus élevé de la science et de la réflexion, je l'aimerais mieux composé de femmes que d'hommes élevés selon la méthode de Rollin ou de Port-Royal[1]. »

Mais admettons qu'il y ait entre l'homme et la femme une certaine inégalité, il n'en reste pas moins vrai que, la femme ayant une intelligence, et que

[1] M. Ernest Renan, *Essais de morale et de critique.*

cette intelligence étant la principale partie d'elle-même et la légitime directrice de sa vie, elle doit la perfectionner avec soin, si elle veut réaliser son idéal et devenir tout ce qu'elle peut être.

Il y a, en effet, en chaque femme réelle une femme idéale qu'il s'agit d'en dégager, et c'est surtout par l'éducation de son intelligence qu'on y arrive. Mais cette éducation, qui la donnera? L'homme et la femme. La femme communiquera aux personnes de son sexe les qualités qui lui sont propres, et l'homme quelques-unes de celles qui le caractérisent, pour faire équilibre et servir de contre-poids aux premières. Proudhon a entrevu la vérité sur ce point. Il fait très bien remarquer que la femme a besoin d'être formée par un père, un frère ou un mari, et que sa raison doit recevoir, en quelque sorte, l'aimantation de la raison de l'homme. Le christianisme, auquel on ne refusera pas une profonde connaissance de la nature humaine, a parfaitement compris que, sans rapports moraux entre les sexes, il ne saurait y avoir une vraie fécondation morale. Aussi, c'est par l'organe, non d'un sacerdoce féminin, mais d'un sacerdoce viril, qu'il donne aux femmes le plus noble de tous les enseignements, l'enseignement religieux. C'est qu'en effet les deux sexes ne sont pas plus faits pour se développer isolément que pour vivre séparément. Ils sont destinés à exercer l'un sur l'autre une influence de tous les instants et à se modifier sans cesse. Si la femme peut communiquer à l'homme une délicatesse toute chevaleresque, comme cela s'est vu à certaines époques,

l'homme peut, de son côté, développer chez la femme cette haute et ferme raison, qui est si nécessaire à la mère de famille pour remplir sérieusement ses devoirs et pour lutter courageusement contre les difficultés de la vie.

Quant à l'opinion que la femme doit être une ménagère, sans admettre le principe d'où Proudhon la fait découler, nous ne la repoussons nullement. La vraie fonction de la femme est, en effet, d'administrer sa maison, de consoler et d'embellir la vie de son mari, d'instruire et de moraliser ses enfants. Toute la question est de savoir si cette fonction exclut le développement de l'intelligence. Or nous ne le pensons pas. Ce qu'elle exclut, c'est l'étude des sciences par trop abstraites et spéculatives, qui n'ont aucun rapport avec la réalité et avec la vie, telles que les mathématiques transcendantes et la métaphysique. Mais de ces études, nous n'en voulons pas plus pour les femmes que Proudhon lui-même, et nous renverrions volontiers, comme lui, à leurs compotes et à leurs collerettes, celles d'entre elles qui s'aviseraient d'écrire sur le calcul différentiel ou de commenter l'*Éthique* de Spinoza. Ce qu'elle exclut encore, c'est la culture des sciences, qui, en parquant l'esprit dans une partie déterminée du domaine du savoir, le rendent plus ou moins étranger à toutes les autres. Mais cette culture étroite et technique, nous la condamnons aussi sévèrement que personne, et serions bien fâché (n'en déplaise à madame Dacier et à ses pareilles !) de voir les dames de nos jours se faire un nom dans l'étude

de la physique ou de la chimie, du sanscrit ou du grec. Seulement nous croyons qu'une instruction solide et générale, qui exercerait leur esprit sans le surcharger, et qui leur donnerait *des clartés de tout*, leur serait d'une incontestable utilité, et les préparerait admirablement à cette magistrature des mœurs, au sein du foyer, qui doit être en définitive leur fonction principale. Nous voudrions d'ailleurs que cette instruction leur fût inculquée simplement, et non par des procédés didactiques et pédantesques, dont le résultat le plus clair serait d'émousser chez elles le tact si fin qui les distingue, sans leur donner des connaissances scientifiques peu compatibles avec la vivacité de leur intelligence et les travaux de la maternité. Entre la femme pédante, qui affiche la prétention de se hausser jusqu'à des études qui la surpassent, et la femme frivole, absorbée par les chiffons et la médisance, il y a place pour la femme intelligente, éclairée, et dont l'esprit est ouvert à toutes les idées élevées de son époque.

CHAPITRE II

DEVOIRS RELATIFS A LA VOLONTÉ

Volonté et personnalité. — Dignité personnelle et force d'âme. — La dignité personnelle dans l'histoire. — Culture de la volonté.

I

VOLONTÉ ET PERSONNALITÉ

L'intelligence est unie à la volonté par des liens si étroits que nos devoirs envers la première sont déjà des devoirs envers la seconde. La volonté est, en effet, une faculté complexe, dans laquelle se mêlent et se confondent l'activité et l'intelligence. En l'absence de cette dernière, il n'y a dans l'être humain que cette activité instinctive, qui se déploie machinalement dans l'animal, dans l'enfant et dans l'aliéné, sans que celui qui en est doué la dirige librement et ait la responsabilité de ses actes : la liberté et la res-

ponsabilité supposent l'activité éclairée par la raison, c'est-à-dire la volonté.

Comment l'homme passe-t-il de l'activité instinctive, qui lui est commune avec l'animal, à l'activité raisonnable qui lui est propre? c'est une question que nous avons traitée ailleurs et sur laquelle nous ne reviendrons pas[1]. Nous ferons seulement remarquer que le désir de connaître un objet ou de triompher d'un obstacle, amène de bonne heure l'homme à concentrer toute son activité sur un point. Il n'y a encore rien là qui dépasse le pouvoir d'un simple animal. Mais que tout à coup l'homme se replie sur lui-même, qu'il se rende compte de ce mouvement de concentration qu'il a produit et de l'effet qui en est résulté, sa vie tout entière va changer de face. Ce qu'il a fait d'abord instinctivement, il va le faire librement et de propos délibéré : la volonté est née, et c'est à la réflexion qu'elle doit sa naissance. Puisque la volonté naît de la réflexion, c'est-à-dire de l'intelligence opérant d'une certaine manière, on voit comment nos devoirs envers l'intelligence sont déjà des devoirs envers la volonté. Fortifier l'une, c'est en effet fortifier l'autre ; affaiblir l'une, c'est affaiblir l'autre ; annuler l'une, ce serait annuler l'autre, ou, ce qui revient au même, la résorber dans l'activité instinctive d'où elle est sortie.

A partir du moment où l'homme est doué de volonté, il se dégage du vaste mécanisme du monde et s'ar-

[1] V. notre *Philosophie du devoir*, p. 80.

rache à l'immense engrenage des choses, il devient un principe particulier d'action, et joue un rôle à part sur la scène du monde : il est une personne. En même temps qu'il est une personne, il le sait, il se distingue de ce qui n'est pas lui, il a le sentiment du *moi* et du *non-moi*, il se pose et s'affirme lui-même. Auparavant ses facultés et ses tendances étaient déjà en plein exercice, mais elles se déployaient sans règle et au hasard. A dater de ce moment, elles ne sont plus, sauf les instants d'interrègne dont la fréquence et la durée varient avec les divers sujets, que des instruments dociles dans la main d'un pouvoir qui les fait servir à réaliser le plan qu'il a conçu, dans le temps, dans le lieu, dans les circonstances qu'il a marquées. Ce pouvoir est la volonté ou pouvoir personnel.

Si l'homme vaut par l'intelligence, il vaut encore plus par la volonté, puisque c'est seulement par cette dernière qu'il peut s'élever à ce haut état qu'on appelle la moralité. De même qu'un seul esprit, suivant la pensée de Pascal, a plus de prix que toute la masse des choses corporelles, de même un seul être moral aurait plus de valeur que tous les esprits ensemble, si la volonté, et partant la moralité, venait à leur faire défaut : ce sont des choses d'un autre ordre. Quand l'intelligence se développe indépendamment de la volonté, elle a, comme la vie et la sensibilité, sa végétation naturelle : elle appartient encore au règne de la nature. Quand la volonté se déploie et fait effort pour se perfectionner et pour perfectionner l'essence qui la supporte, pour la promouvoir et l'élever par

des actes répétés à un degré supérieur de l'existence, elle sort de la série des forces naturelles, elle agit et opère dans le monde de la liberté, elle inaugure le règne de la moralité. Supposons un esprit extrêmement intelligent et extrêmement éclairé, possédant toutes nos sciences et tous nos arts, connaissant mieux que nous toutes les nuances du bien et du mal, mais privé par une fée malfaisante du don de vouloir. Un tel être sera inférieur au plus humble d'entre nous, à l'artisan le plus vulgaire, qui ne se contente pas de voir le bien à sa manière, mais qui le réalise par ses actions ; qui ne se borne pas à concevoir la justice et le dévouement, mais qui en retrace dans sa vie modeste les nobles images. Le premier n'est qu'une machine industrieusement construite ou, si l'on aime mieux, un animal perfectionné ; le second est un être libre et moral. L'un a tiré d'ailleurs la valeur qu'il possède ; l'autre se l'est donnée et se la donne chaque jour lui-même.

Il y a quelque chose de plus admirable que l'esprit, c'est le cœur où la volonté a sa racine. Aussi est-ce par celui-ci bien plus que par celui-là qu'on mérite le titre de grand homme. Voilà un personnage qui a composé des poésies merveilleuses qu'on ne se lasse pas de relire et qui enchanteront encore nos derniers neveux ; mais ses actions n'ont pas été à la hauteur de ses écrits : ce n'est qu'un grand poète. En voilà un autre qui, durant vingt ans, a tenu suspendues à ses lèvres les multitudes frémissantes et ravies ; mais il n'a rien fait pour les élever et les ennoblir : ce n'est qu'un grand orateur. En voilà un troisième qui est

sorti vainqueur de dix batailles et qui a étonné l'Europe par ses exploits ; mais il n'a jamais songé à mettre son épée au service d'une idée généreuse : ce n'est qu'un grand général. Le seul et vrai grand homme est le personnage, d'ailleurs éminent, chez qui l'élément essentiellement humain, c'est-à-dire la moralité, la volonté droite, domine tous les autres. Là où ce bel ordre est interverti, où la grandeur poétique, oratoire, militaire, prime la grandeur morale au lieu de lui être subordonnée, je ne reconnais pas la réalisation de l'idéal humain ; je ne vois qu'une grandeur apparente, ou tout au moins d'un ordre inférieur.

C'est ce que Pascal nous fait entendre, quand il distingue trois espèces de grandeurs[1] : celle des rois, des princes, des riches, de tous ces grands de chair, comme il les nomme ; celle des génies supérieurs, qui éclairent les intelligences par leurs découvertes et qui éclatent aux yeux des esprits capables de les comprendre ; celle enfin des justes, des vertueux, des saints, qui sont souvent dédaignés des princes de la terre et même des princes de la science, mais qui brillent d'un éclat incomparable aux yeux des cœurs dignes de les apprécier.

Ainsi, la charité, comme s'exprime Pascal, ou pour parler un langage plus profane, la bonne volonté est le tout de l'homme : au prix d'elle, comme le remarquaient déjà les stoïciens, les autres biens ne comptent pas. Elle achève en nous la personne morale que

[1] Pascal. *Pensées*, p. 223, édit. Havet.

l'intelligence n'avait fait qu'ébaucher ; elle nous élève bien au-dessus des autres êtres de la création, elle nous assigne parmi eux un rang à part et nous donne une valeur infinie.

Quel devoir dérive immédiatement de cette nature d'être libre, de personne morale, qui est la nôtre? Celui de ne pas la méconnaître et de vivre, suivant une formule consacrée, conformément à elle. L'homme est un être libre : il doit rester un être libre. Qu'il suive donc la seule loi qui conseille et ne contraigne pas, la seule par conséquent qui laisse sa liberté entière. Il est une personne morale : il doit en maintenir en lui le noble caractère. Qu'il soumette donc sa volonté à la loi des êtres moraux, et ne l'asservisse pas à celle des êtres purement physiques ou physiologiques. Il doit conserver cette liberté qui fait tout son prix, c'est-à-dire ne pas s'*avilir*, dans le sens étymologique du mot; il doit conserver cette personnalité qui lui donne dans la nature un rang si élevé, une dignité si éminente, c'est-à-dire ne pas se *dégrader*. Tous les devoirs relatifs à la volonté sont compris dans cette courte formule et exprimés par ces paroles significatives, qui n'existeraient pas dans les langues, s'il n'y avait pas dans les cœurs des états qui leur répondent.

Le devoir que nous avons de constituer et d'agrandir notre personnalité est si important, que plusieurs philosophes en ont fait notre seul et unique devoir, et ont essayé d'y ramener la morale tout entière. Nous serions presque de leur avis, s'il ne s'agissait que de

la morale individuelle ; car la constitution et l'expansion de la personne humaine impliquent évidemment le développement des facultés intellectuelles et la discipline des tendances sensibles, c'est-à-dire l'accomplissement des autres devoirs envers soi-même. Mais il est difficile d'y faire rentrer la morale sociale et la morale religieuse. Bornons-nous donc à reconnaître qu'entre nos devoirs envers notre personne et nos devoirs en général, il y a une corrélation constante. Toutes les fois que j'obéis à la passion, mon activité n'est pas volontaire, mais instinctive, je n'agis pas comme une personne, mais comme une chose ; je n'ai pas mon principe d'action en moi-même, mais au dehors ; je n'accomplis pas ma loi, mais une loi étrangère ; je ne suis pas *autonome*, mais *hétéronome*. Quand j'obéis à l'intérêt, j'ai déjà un commencement de volonté et de personnalité ; car, au lieu de céder directement aux tendances sensibles, je ne cède qu'à la conception que je me fais de leur plus haute satisfaction possible. Or, cette conception n'est pas un fait de sensibilité, mais d'intelligence ; elle me conseille au lieu de me stimuler ; elle ne me stimule du moins que par l'image des biens que j'attends, non par la sensation que j'en ai, et me laisse, par conséquent, une liberté beaucoup plus grande. Mais je n'atteins à mon *maximum* de volonté et de personnalité que du jour où la considération du devoir pour lui-même, abstraction faite de toute stimulation sensible et de toute conception intéressée, devient le principe de ma conduite et la règle de ma vie. Il semble

donc que mieux je remplis mes devoirs, de quelque nature qu'ils soient, mieux je consolide en moi la personne, et réciproquement. C'est dans ce sens qu'il peut y avoir une sorte d'équation envers nos devoirs en général et nos devoirs envers la personne humaine en particulier.

Du reste, que nos devoirs envers notre volonté et envers notre personne résument, ou non, tous nos devoirs, peu importe : ce n'est là qu'une affaire de classification. Ce qui importe, c'est de bien se rendre compte de la grandeur de ces devoirs et du caractère de généralité qui les distingue. Quel devoir plus grand, plus essentiel, plus impérieux, que celui qui nous ordonne de maintenir et de développer en nous la personnalité morale! et, en même temps, quel devoir plus généralement applicable aux différents cas et aux différentes circonstances! La formation de la personne humaine est à la portée de tous les êtres humains, dans quelque point du temps et de l'espace qu'on les suppose placés. Comme elle ne dépend ni de la naissance, ni de la fortune, ni de la sensibilité, ni de l'intelligence, mais de la seule volonté, chacun peut également y prétendre et en acquérir la gloire ; car cette gloire ne se mesure point sur le degré précis où l'on a conduit l'œuvre, mais sur les efforts que l'on a faits pour la réaliser. Or, pour faire ces efforts, que faut-il ? Ce qui ne dépend que de nous, ce que nul autre ne peut nous donner, de la bonne volonté. A cet égard, le sauvage grossier, qui vit sous sa hutte de feuillage et ne connaît que son

fétiche, est dans des conditions aussi favorables que le lettré délicat, éclairé par le double flambeau de la religion et de la philosophie, et qui recueille entre les vieux murs de la Sorbonne ou sous les voûtes hardies de Notre-Dame, la parole élevée de Jouffroy ou de Lacordaire.

Bien plus, les circonstances qui semblaient, au premier abord, devoir opposer à l'accomplissement de notre destinée les obstacles les plus insurmontables, sont quelquefois celles qui nous aident le mieux à l'accomplir ; car elles nous contraignent à ramasser toutes nos forces, à chercher toutes les ressources que nous avons au fond de nous-mêmes, et à déployer ce qu'on nomme si bien toute notre *valeur*. C'est au feu du péril et au creuset de l'adversité que s'est forgée de tout temps la personnalité humaine. Supprimez ces adversités et ces périls, vous n'avez plus d'hommes, mais seulement des enfants, ayant la tranquille innocence et la molle quiétude de leur âge, mais sans la virile énergie et les mâles vertus du nôtre. Il est parfois fâcheux pour les hommes d'être placés, à leur naissance, sous un ciel trop clément et sur une terre trop fertile, qui leur verse libéralement tous ses trésors et laisse sans emploi leur activité. Mieux vaudrait pour eux, bien souvent, voir le jour sous d'âpres climats, en des régions désolées, sur des plages hérissées de glaces, tourmentées par les vents et battues par une tempête éternelle. Là, du moins, l'homme n'est pas exposé à s'endormir dans le sein de la nature et à rester toujours enfant. Il faut

qu'il se montre actif, prévoyant, industrieux, intrépide pour triompher des maux qui l'accablent et des dangers dont il est assailli. C'est pour lui une question de vie ou de mort. Aussi, ou il succombe à ces épreuves, ou il en sort plus aguerri et mieux trempé. Quelle différence pour la force morale, c'est-à-dire pour le développement de la personnalité, entre l'Italien qui passe ses jours et ses nuits couché sous le ciel amollissant de cette Parthénope que les anciens, dans leurs allégories transparentes, disaient bâtie sur le tombeau d'une sirène, et l'Anglais qui lutte sans répit ni relâche, pour acquérir l'indépendance et la dignité que la propriété procure, et pour faire vivre sa famille dans une honnête aisance! C'est ce qui inspirait à un philosophe contemporain ces paroles un peu exagérées, mais vraies à bien des égards : « La vie actuelle est éminemment bonne, parce qu'elle est éminemment mauvaise. Sa bonté est dans le mal qu'elle contient ; car au prix de ce mal est la moralité. la personnalité[1]. »

II

DIGNITÉ PERSONNELLE ET FORCE D'AME

Parmi les diverses manières de déroger à notre dignité personnelle, c'est-à-dire de nous dégrader et de nous avilir, une des plus graves est le mensonge.

[1] Jouffroy, *Cours de droit naturel*, XXXe leçon.

Dire une chose et en penser une autre, lors même qu'il n'en résulterait pour autrui aucun dommage, est une atteinte à notre dignité d'homme. Cela suppose toujours que nous manquons de respect à la nature humaine que nous portons en nous, et que nous nous détournons des grandes fins de toute créature libre et raisonnable. Le mensonge constitue une véritable déchéance, puisqu'il nous ravale au rang des êtres sans volonté, sans personnalité, sans caractère. Il fait de nous des choses et même moins que des choses, suivant la remarque de Kant; car quelqu'un peut tirer parti d'une chose et la faire servir à la fin pour laquelle elle est faite, tandis que le menteur manque lui-même sa fin, en détournant de sa destinée naturelle la faculté qu'il a de communiquer ses pensées. Aussi le menteur se rend méprisable non seulement aux yeux des autres, mais encore et surtout à ses propres yeux, parce qu'il offense l'humanité en sa personne. C'est pourquoi il porte partout avec lui le sentiment amer de son indignité et de sa bassesse : son infamie, dit le philosophe allemand, s'attache à lui et le suit comme son ombre.

Le mensonge est si bien une défaillance de la volonté, de l'énergie morale, c'est-à-dire, en définitive, de la nature humaine, que les anciens ne le concevaient que dans les êtres les plus faibles, dans l'enfant, dans la femme, dans l'esclave. Il leur paraissait incompatible avec la dignité virile et, à plus forte raison, avec la noblesse héroïque. Le type le plus admiré du héros chez les Grecs, Achille, ne peut souf-

frir le mensonge : il déclare qu'il hait, à l'égal des portes de l'enfer, celui qui a une pensée sur les lèvres et une autre au fond du cœur. Il en est de même des grands types de l'énergie morale, durant les âges historiques : qui peut se représenter Caton, le fier Caton, s'abaissant jusqu'à ruser et à mentir ? Enfin, au moyen âge, à cette époque où le sentiment de la dignité humaine éclata parfois d'une manière admirable, la franchise était devenue le caractère distinctif du gentilhomme. Lui dire : « Tu en as menti », était de tous les affronts le plus sanglant et le plus inexpiable. Nous trouvons comme un écho de ces sentiments magnanimes dans une œuvre du plus grand peintre de la dignité romaine et de la dignité chevaleresque, dans le *Menteur* de Corneille.

L'habitude de mentir est la fausseté. Ce vice ne va jamais seul ; il en suppose beaucoup d'autres : « La Bible, dit Kant, date le premier crime par lequel le mal est entré dans le monde, non du premier fratricide, mais du premier mensonge, et elle désigne comme l'auteur de tout mal le menteur primitif, le père des monsonges. » Un homme accoutumé à se jouer de la vérité, dans les entretiens de la vie ordinaire, ne fait aucun cas de sa parole ; s'il n'y manque pas ouvertement, il cherche à l'éluder par mille subterfuges, tandis que celui qui pratique habituellement la franchise regarde une promesse comme quelque chose de sacré. Le mensonge engendre la déloyauté, et la loyauté est fille de la franchise.

C'est aussi du mensonge que dérive l'hypocrisie.

L'hypocrisie, en effet, n'est pas autre chose que la fausseté se servant, non seulement des paroles, mais encore des actes comme d'un système de signes, pour simuler des pensées et des sentiments sans réalité, principalement en matière religieuse. C'est la fausseté, avec cette circonstance aggravante qu'elle s'applique aux choses que tout le monde a coutume de respecter, qui doivent être recherchées pour elles-mêmes comme des fins, et qu'elle s'en sert comme de simples moyens, pour atteindre des fins subalternes et inférieures. Or c'est là une monstrueuse interversion des véritables rapports des choses, et une déplorable transgression des lois qui les régisssent. Si l'hypocrisie est considérée comme le plus odieux de tous les vices, c'est qu'elle implique tous les autres, et dénote une corruption foncière et radicale. Il faut, en effet, qu'un homme ait perdu tout sentiment de dignité personnelle, pour passer sa vie à produire des paroles et des actes sans rapport avec le fond de son être, à se faire passer pour ce qu'il n'est pas, à représenter un personnage qui n'est pas le sien, en un mot — comme le mot *hypocrite* lui-même le dit, — à jouer la comédie. Il faut qu'il soit profondément perverti pour faire semblant de penser ce qu'il ne pense pas, d'aimer ce qu'il n'aime pas; pour se jouer des sentiments les plus respectables, des croyances les plus sacrées, au point de s'en faire un moyen d'avancement et un objet de lucre. C'est la pire des corpuptions, celle de ce qu'il y a de meilleur, *corruptio optimi pessima*. Aussi quel mépris et

quelle indignation nous inspirent les types consacrés de ce vice hideux ! Je ne parle pas de ceux que l'antiquité nous a transmis — ils sont assez rares, sans doute parce que l'hypocrisie y était moins lucrative que chez nous, — je parle de ceux qui ont été créés par la littérature moderne, depuis le Faux-Semblant du *Roman de la Rose*, jusqu'à cette vieille Macette de Régnier,

Dont l'œil tout pénitent ne pleurait qu'eau bénite,

et jusqu'à ce bon monsieur Tartufe de Molière,

Qui venait d'un air doux
Tout vis à vis des gens se mettre à deux genoux,

ce qui ne l'empêchait pas de faire bonne chère à la table d'Orgon, de chercher à séduire sa femme, à voler son bien, et de lui répondre, quand il voulait le chasser de la maison où il l'avait reçu gueux et mendiant :

C'est à vous d'en sortir; c'est moi qui suis le maître.

La coupable habitude de faire de la religion un simple moyen pour atteindre une fin étrangère, affecte diverses formes. Il y a des écrivains qui mettent leur plume au service de croyances qui ne sont pas les leurs, et qui sacrifient leurs convictions intimes à des intérêts mesquins. Il y a des médecins et des commerçants qui, pour s'attirer une clientèle d'une certaine catégorie, feignent des sentiments qu'ils

n'ont pas et en font grand étalage. Il y a même eu, à certaines époques, des fonctionnaires publics qui se livraient ostensiblement à des pratiques religieuses en opposition avec leur manière de voir, pour se faire bien noter de leurs supérieurs hiérarchiques. Toutes ces manières d'agir impliquent un avilissement de la personne humaine. Les ministres des différents cultes doivent bien se garder de les encourager, en accueillant avec des semblants d'estime ceux qui se les permettent : ils se rendraient complices de leur turpitude. Qu'ils ne leur témoignent que du dédain, et la race en sera vite diminuée, au grand profit de la morale et de la religion elle-même.

La fausseté, la déloyauté, l'hypocrisie, ne sont que des variétés d'un vice plus général, qui est la bassesse, c'est-à-dire l'état d'un cœur qui ne sent pas sa valeur et son élévation, et qui agit en conséquence.

L'homme, considéré dans le système de la nature, a, suivant le philosophe de Kœnigsberg, une valeur vulgaire, analogue à celle des autres animaux qui couvrent le sol. Il a plus de force physique que les uns, moins que les autres, et partant un prix plus ou moins grand au point de vue commercial, ou en d'autres termes, au point de vue des services qu'on en peut tirer. L'intelligence, c'est-à-dire la faculté qu'il a de se proposer à lui-même des fins et de combiner des moyens en vue de celles qu'on lui assigne, ajoute à sa valeur, sans le mettre pourtant hors de pair. Mais l'homme, considéré dans le sytème de la moralité,

c'est-à-dire comme personne, comme sujet d'une volonté libre et d'une raison pratique qui la règle, est au-dessus de tout prix. Il n'est plus un moyen relativement aux fins d'autrui, ni même relativement à celles qu'il lui plaît de se poser : il est lui-même une fin. C'est pourquoi il possède une valeur intrinsèque absolue, une dignité qui doit imposer le respect aux autres et à lui-même. C'est par là que tout homme est l'égal d'un autre homme ; qu'il a le droit de n'être pas traité comme un simple instrument, et de revendiquer hautement son autonomie et son indépendance. C'est là la racine de toute morale, non seulement individuelle, mais encore sociale ; c'est là le principe de la liberté et de l'égalité devant la loi, tel qu'il a été formulé par la Révolution.

Un homme peut avoir peu de valeur comme animal, être dépourvu de force, de richesse, d'habileté, c'est-à-dire de cette intelligence inférieure, qui se met au service des appétits ; mais il a, même alors, beaucoup de valeur comme être libre et raisonnable, c'est-à-dire comme être moral. Cette valeur, il doit en avoir le sentiment profond ; il doit se tenir lui-même en haute estime ; il doit respecter par dessus tout sa dignité d'homme et la faire respecter des autres : s'il ne le fait pas, il est un homme bas, un indigne.

Mais que devient, avec cette doctrine, cette vertu qu'on nomme l'humilité ? Elle subsiste tout entière, non pas telle que l'entendent certains auteurs, qui l'outrent et l'exagèrent, mais telle qu'il faut l'entendre réellement. Quand je me compare, moi, homme

imparfait, au type de perfection que m'offre ma conscience; moi, homme réel, à l'homme idéal que je conçois, je ne puis m'empêcher de juger qu'il y a infiniment loin de cet original auguste à la copie grossière que j'en ébauche dans ma conduite; j'ai le sentiment mélancolique de ma faiblesse et de mes défaillances. C'est en cela que l'humilité consiste. Elle est une vertu, puisqu'elle n'est que la conformité de nos pensées et de nos actes à la vérité, c'est-à-dire à la nature des choses, et qu'elle nous porte à ne pas nous complaire dans notre perfection apparente, et à nous rapprocher de plus en plus de cet idéal dont nous nous sentons si loin.

Mais il y a une fausse humilité, qui n'est point une vertu. C'est celle qui consiste à nous trop ravaler au-dessous des autres; car cela ne peut venir que de ce que nous ne voyons pas les choses telles qu'elles sont, ce qui est un défaut au premier chef, ou de ce que, les voyant telles qu'elles sont, nous feignons de ne pas les voir ainsi, pour capter la faveur de ceux auxquels nous nous comparons, ce qui est un acte de fausseté, d'hypocrisie, et partant, un avilissement de la personnalité. C'est aussi une fausse humilité que celle qui consiste à nous refuser à nous-mêmes toute valeur morale, et à nous mésestimer profondément. D'un côté, elle implique une erreur sur nous-mêmes, puisque nous sommes, quelles que puissent être nos imperfections, d'une valeur éminente en tant qu'êtres moraux; d'un autre, elle peut être funeste à notre vie

morale, car celui qui ne s'estime pas n'aspirera jamais à rien faire d'estimable[1].

C'est pourquoi Pascal, bien qu'il ne se soit pas toujours tenu lui-même à égale distance de ces deux extrêmes, voulait que l'homme ne se mît ni trop haut ni trop bas : « S'il se vante, disait-il, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante[2]. » Et ailleurs « : Il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur. Il est encore dangereux de lui trop faire voir sa grandeur sans sa bassesse[3]. » Bossuet n'est pas moins explicite. En même temps qu'il s'élève contre ces stoïques superbes, qui se placent à côté des dieux, dans un Olympe de leur façon, il se déchaîne contre ces épicuriens efféminés, qui se ravalent au rang des brutes. Ils ressemblent, suivant lui, « à quelqu'un de grande maison qui, ayant le courage bas, ne voudrait point se souvenir de sa dignité, de peur d'être obligé à vivre dans les exercices qu'elle demande[4]. »

Mais de tous les moralistes qui ont parlé de la dignité de l'homme, aucun ne l'a fait avec autant d'élévation que Kant. Rien de plus mâle et de plus sublime que les idées du philosophe allemand sur ce point. Rien de plus propre à rendre aux âmes flétries, à certaines époques de décadence, le sentiment de leur valeur et à les relever à leurs propres yeux.

1 V. Kant, *Doctrine de la vertu*, 1re partie, l. I, ch. II, article 3.
2 Pascal, *Pensées*, p. 131.
3 Pascal, *Pensées*, p. 21.
4 Bossuet, *Connaissance de Dieu*, ch. V.

Kant a été véritablement le philosophe de la dignité personnelle, comme Corneille en a été le poète : « Ne soyez point, dit-il, esclaves des hommes. — Ne souffrez pas que vos droits soient impunément foulés aux pieds... Ne recevez point de bienfaits dont vous puissiez vous passer, et ne soyez ni parasites, ni flatteurs, ni (ce qui ne diffère du vice précédent que par le degré) mendiants... Il semble indigne d'un homme de s'humilier et de se courber devant un autre. Les hautes marques de respect dans les paroles et dans les manières, les révérences, les compliments, les phrases de cour, qui indiquent avec une scrupuleuse exactitude la différence des rangs... le Très noble, le Très haut, le Très puissant *(Ohe ! jam satis est)*, sorte de pédanterie que les Allemands ont poussée plus loin que tous les autres peuples, excepté peut-être les castes indiennes, — tout cela n'est-il pas la preuve que le penchant à la servilité est très répandu parmi les hommes? *(hæ nugæ in seria ducunt)*. Celui qui se fait ver, peut-il ensuite se plaindre d'être écrasé [1]? »

La dignité personnelle, portée à son degré le plus élevé et, pour ainsi dire, à sa plus haute puissance, se nomme magnanimité. La magnanimité consiste à dédaigner toutes les choses que le vulgaire admire en comparaison de l'honneur, et à ne se laisser vaincre, suivant l'expression d'un ancien, ni par la fortune, ni par la passion, ni par un mortel quel qu'il

[1] Kant, *Doctrine de la vertu*, trad. de Barni, p. 99-101.

soit. Le magnanime a une haute opinion de lui-même. Au lieu de l'abattre, les revers lui élèvent le cœur, et lui font trouver en lui-même des ressources inattendues. Quant aux succès, il y est médiocrement sensible. Il accueille les plus grands honneurs qu'on lui décerne, comme des choses qui lui sont dues, et les acclamations banales de la foule n'excitent que ses dédains. Jamais il n'a laissé tomber de ses lèvres ni une plainte ni une supplication ; jamais il n'a sollicité un bienfait ; mais, si par hasard le bienfait est allé au-devant de lui, il l'a rendu au centuple. Prompt à ressentir l'injure, il l'oublie sans peine et croit au-dessous de lui d'en tirer vengeance. Le danger ne saurait l'émouvoir : il ne le brave pas ; il n'y fait pas attention ; il a le calme de la force. C'est Alexandre dormant d'un profond sommeil, à la veille de sa première bataille ; c'est César disant tranquillement au pilote éperdu : « Que crains-tu ? Tu portes César » ; c'est le sénat romain, ce sénat qu'on appelait une assemblée de rois, mettant en vente, le lendemain de la défaite la plus désastreuse, le champ où campait Annibal[1].

La pratique habituelle des devoirs de l'homme envers la volonté constitue cette vertu que les anciens appelaient indifféremment la force ou le courage, et qu'il regardaient moins comme une vertu particulière que comme le fond de toutes les vertus. De là le nom de *virtus* que les Romains lui avaient donné.

[1] V. Aristote, *Morale, à Nicomaque,* l. IV, ch. III.

A leurs yeux, un homme sans courage n'était pas un homme. L'opinion des modernes s'accorde assez bien avec la leur sur ce point : le reproche le plus sanglant qu'on puisse adresser à quelqu'un, c'est de le traiter de lâche ; le plus bel éloge qu'on puisse faire d'un homme, c'est de dire qu'il est homme de cœur. Aussi le peuple n'admire rien tant que les actions qui partent ou semblent partir d'une âme forte et grande, pour laquelle la vie et les biens qui s'y rattachent ne sont rien au prix de l'honneur. Quel enthousiasme n'excitent pas dans les multitudes les exploits où l'homme a joué bravement sa vie, les hauts faits dans lesquels il a déployé une rare vertu guerrière ! Marengo, Austerlitz, Iéna ! quels souvenirs industriels et pacifiques ne pâlissent devant ces noms-là ! Le courage est, en effet, le centre de la vie morale, comme la volonté, dont il est le développement et l'achèvement, est le centre de la vie psychologique ; il est l'essence du *moi* humain, l'élément constitutif de la personne : quand on n'en a pas, on n'est rien, on ne compte pas, on n'a pas de *prix*, on est, suivant le sens étymologique du mot, *méprisé*.

Le courage n'est pas une vertu, quand il dérive du tempérament plutôt que de la volonté, et qu'il est une qualité physique plutôt que morale. Le soldat que la chaleur du sang, l'odeur de la poudre, le bruit du clairon et de la trompette précipitent au milieu des ennemis, n'est pas vertueux pour cela : il ne l'est pas plus que l'animal qui s'élance impétueusement à la rencontre de ses agresseurs et qui combat

contre eux jusqu'à la mort. Le vrai courage suppose la possession de soi-même et l'idée d'un noble but à atteindre : en dehors de là, il n'y a que des stimulations sensibles, non des motifs rationnels; il n'y a que l'empire de la nature, non le règne de la liberté et de la personnalité.

Aussi l'énergie que l'on déploie dans les difficultés de la vie civile implique-t-elle souvent plus de vrai courage que celle que l'on fait éclater au milieu des fanfares de la vie guerrière. Quel courage que celui de Socrate, bravant les trente tyrans qui lui ordonnent d'arrêter un citoyen innocent, ou s'exposant à être mis en pièces par le peuple, plutôt que de faire voter contre les dix généraux des Arginuses! Quelle force d'âme que celle du premier président Mathieu Molé, conservant, durant les troubles de la Fronde, une attitude impassible au milieu d'une multitude furieuse! Quel héroïsme que celui de Boissy d'Anglas dominant, par son calme et sa dignité, les envahisseurs de la Convention nationale!

Le courage ne consiste pas seulement à agir, mais encore à pâtir, et ce n'est pas dans ce dernier cas qu'il exige le moins d'efforts et implique le moins de mérite. La constance dans les douleurs soit du corps, soit de l'âme, n'est pas une vertu facile et méprisable : il n'appartient qu'à un cœur énergique et ferme de faire taire le cri de la douleur physique, si cuisante qu'elle soit, et de subordonner pleinement l'homme animal à l'homme spirituel. Il y a deux moyens d'arriver à ce degré d'impassibilité : le pre-

mier est l'habitude ; le second, la raison. L'habitude, ayant pour effet d'émousser nos sensations, quelles qu'elles soient, émoussera nécessairement nos sensations pénibles, comme les autres. Quant à la raison, elle fournit à l'homme des considérations d'honneur et de gloire qui l'empêchent de faiblir extérieurement, lors même qu'il serait tenté intérieurement de le faire. Il se domine donc avec quelque peine une première fois, plus facilement une seconde, plus facilement encore une troisième, jusqu'à ce qu'il soit pleinement maître de lui, c'est-à-dire doué d'une vraie force et d'une vraie constance.

Il n'y a pas moins de faiblesse à céder au chagrin, qui est une douleur de l'âme, qu'aux douleurs purement corporelles. D'un autre côté, c'est un moyen insuffisant d'y porter remède que de laisser faire au temps, comme Voltaire le demande dans son joli conte des *Deux Consolés*. Le temps est sans doute pour beaucoup dans l'allègement de nos peines, mais la raison, quoi qu'on en dise, y est aussi pour quelque chose. Ce qui entretient si longtemps en nous ces chagrins funestes, qui détendent insensiblement notre énergie intérieure et débilitent peu à peu notre constitution morale, c'est pour l'ordinaire que nous les aimons, et même que nous nous en faisons gloire, tenant à passer, à nos propres yeux et à ceux des autres, pour des cœurs tendres et sensibles; comme si la tendresse et la sensibilité faisaient toute l'excellence de l'homme, et comme si l'énergie virile ne valait pas aussi quelque chose ! C'est ici qu'il faut que

la raison intervienne. Il faut qu'elle nous montre que notre tristesse ne changera rien à la nature des choses ; qu'elle ne rappellera pas des gouffres du passé les objets qu'ils ont engloutis ; qu'elle ne fera que nous rendre momentanément inutiles à nous-mêmes et aux autres, et que suspendre pour un temps ce qui ne doit jamais être suspendu, l'accomplissement de nos devoirs. Si nous sommes soutenus par de telles réflexions, de nouvelles impressions, nées de nos occupations journalières, effaceront graduellement nos impressions anciennes, cicatriseront peu à peu nos blessures et nous rendront peu à peu à notre état normal. Au moral, comme au physique, il importe, pour vivre et pour guérir, de ne pas s'affaisser et de savoir se tenir debout.

La disposition d'âme qui consiste à entreprendre hardiment de rudes et pénibles travaux et à les supporter longtemps sans se décourager et sans fléchir, rentre évidemment dans la vertu dont nous faisons l'analyse. Elle est une forme du courage proprement dit ou de la constance, suivant que l'élan ou la ténacité y dominent.

L'homme étant fait pour agir et le travail n'étant qu'un déploiement d'activité, il semble qu'il devrait toujours nous attirer et nous plaire. Cependant l'expérience prouve qu'il n'en est pas ainsi. D'où cela peut-il venir ? De ce que le travail est un déploiement d'activité plus ou moins continu et soutenu, en vue d'une certaine fin, et que, pour le continuer et le soutenir sans nous relâcher et sans dévier jamais, nous

avons besoin de lutter non seulement contre la fatigue qui nous gagne, mais encore contre le caprice et la fantaisie qui nous portent à nous occuper d'autre chose. C'est cet effort qui rend le travail pénible, au point que, dans la plupart des langues, le mot qui le désigne est synonyme de celui qui exprime la peine. Mais cet effort est aussi ce qui donne au travail sa dignité et sa noblesse, ce qui en fait un exercice marqué au coin de la volonté et partant de la personnalité. Il est une manifestation de la force morale, de l'énergie virile, en un mot, du courage véritable. Ceux qui ne peuvent pas s'y livrer sont des cœurs sans vigueur et sans ressort, des caractères mous et efféminés. Le peuple ne s'y trompe pas : il les appelle indifféremment, dans son langage expressif, des *fainéants* ou des *lâches*, parce qu'en effet, s'ils ne font rien, c'est faute de tension intérieure, et par suite d'un certain *relâchement*.

Le travail a été fort méprisé à certaines époques, et il n'y a pas lieu de s'en étonner. Comme il est une peine, au moins jusqu'à ce qu'on y soit habitué, et que le mépris d'un homme pour un autre provient des avantages qu'il a ou croit avoir sur lui, l'homme qui pouvait vivre sans travailler devait, dans les âges primitifs, regarder avec quelque hauteur celui que sa condition réduisait à la dure nécessité de s'imposer une peine semblable. Plus tard, quand l'esclavage eut été établi, les esclaves furent chargés des travaux les plus pénibles, et l'avilissement de ces malheureux rejaillit encore sur le travail lui-même,

Il n'y a peut-être, dans l'antiquité, qu'un homme qui ait essayé de venger le travail — j'entends le travail manuel — des injustes dédains dont il était l'objet : c'est le cœur le plus élevé et le plus noble de l'ancien monde, c'est Socrate. Il faut lire, dans les *Mémorables*, le chapitre où il montre si bien que le travail convient parfaitement à des personnes libres, et vaut mieux pour elles qu'une oisiveté inutile et dégradante. En nous représentant celui qui était venu relever les hommes, non seulement par les souffrances de sa mort, mais encore par l'exemple de sa vie, passant ses jeunes années à travailler dans la modeste boutique d'un artisan, le christianisme réhabilite aussi, à sa manière, le travail des mains ; mais il semble, en même temps, en détourner les fidèles par quelques-unes de ses paraboles et de ses maximes. Du temps de saint Augustin, certains moines d'Afrique s'autorisaient, pour ne rien faire, de ces paroles bien connues : « Les lis des champs ne travaillent ni ne filent, et pourtant ils surpassent, par l'éclat de leur parure, Salomon dans toute sa gloire. » Le grand évêque fut obligé de leur prouver que le travail n'est pas condamné par les livres saints, et qu'il est un des plus nobles emplois de la vie.

Cette dernière vérité n'a plus aujourd'hui besoin de preuves. Le travail est désormais considéré comme la grande loi des sociétés, et personne ne pourrait s'y soustraire complètement sans encourir le mépris public. A notre époque, on convient généralement que chacun doit produire d'une manière ou d'une autre,

intellectuellement ou physiquement, pour être autorisé à prendre sa part des productions générales. Le travail est regardé comme un devoir de justice, en même temps que de force morale, comme une obligation envers les autres, en même temps qu'envers soi-même. Le sens commun proclame, en effet, que celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger, en même temps que la philosophie déclare que, l'homme étant actif de sa nature, il ne saurait rester inactif sans se dénaturer et sans manquer à sa destination.

III

LA DIGNITÉ PERSONNELLE DANS L'HISTOIRE

Après avoir traité des vertus qui se rapportent à la volonté, il ne sera pas hors de propos de rechercher si elles ont gagné ou perdu depuis l'antiquité jusqu'à l'époque présente. S'il faut en croire Proudhon, la force d'âme et la dignité personnelle étaient beaucoup plus florissantes chez les anciens que parmi nous, et c'est à l'influence du christianisme qu'il faut attribuer leur décadence. Les anciens n'étaient pas, dit-il, obsédés, comme nous le sommes, par ce dogme d'un Dieu infini, sans proportion avec nous, et dont la seule pensée nous ravale jusqu'aux extrêmes limites du néant. Ils n'avaient que des dieux taillés sur le patron de l'homme, ne le dépassant pas d'une manière sensible, et lui laissant, par conséquent, le sen-

timent de sa valeur et de sa noblesse propres. Ils croyaient que ces dieux étaient en rapport constant avec l'humanité, que c'était d'eux que les héros étaient issus, et que leur sang s'était souvent mêlé à celui des mortels. Aussi quelle n'était pas, chez ces peuples, la vivacité du sentiment de l'honneur! C'est parce qu'Agamemnon a tenté de déshonorer Achille que celui-ci se retire sous sa tente, et laisse pendant si longtemps les Grecs en proie à Hector et aux Troyens. C'est parce que Coriolan a été insulté et exilé par le peuple que le fier patricien marche en armes jusque sous les murs de Rome, et ne se retire que devant la majesté maternelle. C'est parce que Caton ne veut pas voir le visage d'un maître qu'il prend son épée et se déchire les entrailles. Ce n'étaient pas seulement les hommes éminents qui avaient leur dignité, c'étaient les citoyens en général. La prison, la torture, la peine capitale, la fustigation, ne pouvaient être infligées à un citoyen romain, et on a encore présentes à l'esprit les éloquentes invectives de Cicéron contre le préteur de Sicile qui avait méconnu ces droits sacrés. Toute cette glorification de la personnalité humaine trouva, à la fin, sa formule philosophique dans la plus mâle doctrine de l'antiquité, dans la doctrine stoïcienne, qui est comme l'apothéose de l'homme.

Après ce brillant panégyrique, vient chez Proudhon un violent réquisitoire. Qu'est-ce que le christianisme, s'écrie-t-il, a fait de cette nature humaine que l'antiquité avait élevée si haut et avait environnée de tant

de gloire ? Il l'a dégradée et flétrie. Né en Orient, où la dignité humaine n'a jamais été connue, venu en Occident dans un temps où elle y avait été étouffée sous la main des Césars, il fut l'expression la plus saisissante de l'avilissement universel. Il ne s'agit plus alors de lutter; l'époque des grandes luttes est finie et a fait place à celle de la soumission sans conditions et sans mesure : il faut se résigner. Ce n'est plus le moment de faire respecter son honneur et de revendiquer les droits de sa personne; l'individu est trop faible pour cela : Rome l'écraserait sous le poids de l'univers. Si on le persécute, il n'a qu'à aimer ses persécuteurs; si on le soufflette sur une joue, il n'a qu'à tendre l'autre. L'hellénisme avait formé des citoyens, le christianisme n'a formé que des sujets ; l'un avait produit l'homme digne, l'autre n'a produit que le bonhomme. Et il n'y a pas lieu de s'en étonner, dit Proudhon. La dignité est fille de l'estime de soi; elle jaillit spontanément d'une nature qui a le sentiment de son excellence, et qui se sent capable de la manifester par des actes. Or, cette nature, le christianisme ne la connaît pas. Pour lui, la nature humaine est foncièrement corrompue et viciée par la chute primitive ; elle est par elle-même incapable de toute vertu. Quel sentiment peut-elle avoir, sinon celui de sa bassesse, qui est tout l'opposé de celui de sa grandeur et de sa dignité [1] ?

[1] Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, 2e étude.

Nous ne voulons pas discuter en détail chacune des accusations que Proudhon a fulminées contre le christianisme, et auxquelles la doctrine du péché originel et celle de l'humilité semblent donner quelque fondement. Nous nous bornerons à exposer, à notre point de vue d'historien et de philosophe, ce qu'il y a d'excessif dans la thèse du célèbre réformateur, afin qu'on ne se persuade pas qu'il y a eu décadence, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, sur un des points les plus importants de la morale personnelle.

Suivant Proudhon, le christianisme regarde la nature humaine comme foncièrement corrompue et comme radicalement incapable de tout bien et de toute justice. Or, c'est là une opinion qui a pu être celle du jansénisme et de quelques autres sectes chrétiennes, mais qu'il y aurait de l'exagération à attribuer au christianisme lui-même ; car il a toujours proclamé, par l'organe de ses représentants les plus illustres, que, si l'homme est corrompu, il ne l'est pas au point de ne pouvoir distinguer le bien du mal, pratiquer l'un et éviter l'autre. D'après Proudhon, la doctrine chrétienne, par son caractère pessimiste et misanthropique, implique nécessairement, comme vertu cardinale et pivotale, l'humilité, l'abaissement, et exclut la dignité ou magnanimité. La vérité est qu'elle doit admettre et admet à la fois ces deux vertus. Elle doit admettre la première, parce qu'en présence de cet idéal vivant qu'on appelle Dieu, le chrétien doit éprouver le sentiment profond de son imperfection ; et aussi la seconde, parce qu'à la pensée des

dons qu'il a reçus de cet Être infini, il doit avoir le vif sentiment de sa supériorité sur tout ce qui l'environne : « L'homme, dit saint Thomas, trouve en lui-même quelque chose de grand qu'il tient de la munificence de Dieu, et quelque défaut qui lui vient de l'infirmité de sa nature. Ainsi, la magnanimité fait qu'il se juge digne de grandes choses, en tant qu'il considère les dons qu'il a reçus de Dieu ;... mais l'humilité fait qu'il s'estime peu lui-même, en tant qu'il considère ce qui lui manque. »

On voit que, si les arguments de Proudhon ont quelque valeur contre les chrétiens exaltés, qui refusent entièrement à l'homme la faculté de connaître le bien et celle de le pratiquer, ils en ont beaucoup moins contre les chrétiens modérés, qui voient d'un œil plus favorable les deux grands éléments de la nature humaine.

Proudhon institue entre le paganisme et le christianisme un parallèle qui est tout à l'avantage du premier. Suivant lui, les dieux du paganisme, étant presque au niveau de l'homme, ne l'écrasent pas et lui laissent plein et entier le sentiment de sa valeur propre, tandis qu'en présence du Dieu du christianisme, l'homme ne sent que son néant et n'est pas tenté d'en sortir. Cet auteur ne réfléchit pas que, si le christianisme paraît contraire à la dignité humaine par certains côtés, par d'autres il lui est très favorable. Non seulement il met l'homme en rapport habituel avec Dieu, mais il le représente comme racheté par un sang divin, ce qui lui donne une valeur infinie. Il

unit ainsi du même coup l'homme à Dieu de la manière la plus étroite et le sépare profondément du pur animal.

Proudhon reproche aux chrétiens de supporter patiemment tous les outrages et de pardonner bassement à tous leurs ennemis. Comment ne voit-il pas que, si une telle conduite est quelquefois l'indice de la bassesse du cœur et de l'avilissement du caractère, quelquefois aussi elle est la marque de la grandeur et de la noblesse de l'âme? Un des plus nobles personnages de l'antiquité, Périclès, ayant été poursuivi jusqu'à sa demeure par un homme qui ne cessait de l'accabler d'injures, le fit tranquillement reconduire chez lui par un valet avec un flambeau. Cicéron, cet éloquent interprète de la morale stoïcienne, a écrit quelque part : « Gardez-vous d'écouter ceux qui croiront que vous devez poursuivre vos ennemis d'une haine vigoureuse et que c'est là le propre d'un homme courageux et magnanime. Rien n'est plus digne d'un grand et noble cœur que le pardon et la clémence [1]. »

On prétend que le sentiment de l'honneur a baissé depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, et pour nous en convaincre, on nous parle de la susceptibilité qu'Achille montre à l'égard d'Agamemnon. Il suffit de lire l'histoire du moyen âge et celle des temps modernes pour être en état d'opposer à ce fait des milliers de faits analogues. Ajoutons que ni les chevaliers d'autrefois, ni les hommes de guerre d'aujourd'hui, ni

[1] Cicéron, *De Officiis*, livre I, chapitre XXV.

même les simples bourgeois ne s'insulteraient aussi longtemps et aussi violemment que les deux princes grecs, sans se déclarer offensés et sans jouer leur vie pour défendre leur honneur. Est-ce un bien? est-ce un mal? ce n'est pas la question en ce moment. Nous constatons seulement qu'ils ne sont pas moins chatouilleux sur le point d'honneur que les héros de l'antiquité. Nous ne voulons pas insister sur l'exemple de Coriolan : il tourne contre l'auteur lui-même. Le sentiment de la personnalité n'est légitime qu'à la condition d'être subordonné à celui de la solidarité : or, ici il ne l'est pas, puisqu'il pousse l'orgueilleux patricien à prendre les armes contre sa patrie.

Concluons donc contre Proudhon que le sentiment de la dignité personnelle n'a rien perdu depuis l'antiquité : il est même devenu, à certains égards, plus exigeant et plus susceptible. Ajoutons qu'il s'est généralisé. Dans l'antiquité et au moyen âge, il était l'apanage exclusif des classes dirigeantes : les esclaves, les serfs ne le connaissaient pas. A mesure que les diverses classes se sont fondues dans l'unité de la nation, il est devenu commun à tous. Il contribua puissamment, on le sait, à la Révolution française : elle fut déterminée par le sentiment du droit, c'est-à-dire par le besoin d'égalité, de considération, de dignité, bien plus que par les appétits matériels. Depuis, ce sentiment a pénétré partout, et a tout transformé : dans la vie ordinaire, où le châtelain n'oserait plus lever la main sur le paysan ; dans l'armée, où l'officier ne frappe plus le soldat ; dans les établissements

d'instruction publique, d'où la délation hideuse est bannie, d'où l'ignoble bonnet d'âne a disparu, où les voies de fait sont interdites et où le fouet est supprimé. Tant on respecte dans l'enfant l'homme futur ! tant on se garde de tout ce qui pourrait flétrir d'avance en lui le sentiment délicat de la dignité personnelle !

IV

CULTURE DE LA VOLONTÉ

Nous avons donné quelques préceptes pour le perfectionnement de l'intelligence; nous voudrions en donner aussi quelques-uns pour le perfectionnement de la volonté; mais la chose n'est pas aussi facile qu'elle le semble au premier abord. Pour l'homme, dit très bien Mme Necker de Saussure, le grand point n'est pas de se perfectionner, mais d'engendrer en lui-même une volonté énergique et persistante de travailler à son propre perfectionnement, c'est-à-dire une vaillante et durable initiative dans le bien. C'est là, en effet, une chose qui suffit à tout et que nulle autre ne remplace; c'est là le grand ressort et comme la maîtresse pièce de notre nature. Or, pour l'avoir, il faut se la donner et, pour se la donner, il faut, à ce qu'il semble, déjà l'avoir : nous tournons dans un cercle. De Maistre n'a pas moins bien vu la difficulté : « Celui qui veut une chose, dit-il, en vient à bout ; mais la chose la plus difficile dans ce

monde, c'est de vouloir. L'action me manque, dit-il plus loin. La troisième personne de la trinité humaine que je n'ai pas tant mal déchiffrée, ce me semble, est blessée dans moi. Je *voudrais vouloir*, mais je finis toujours par penser et je m'en tiens là. » C'est l'histoire de la plupart des gens d'étude, qui trouvent toujours infiniment plus commode de penser et de spéculer que de vouloir et d'agir.

Mais, si nous n'avons pas prise directement sur la volonté, comme cela semble ressortir des considérations qui précèdent, nous pourrons peut-être la modifier d'une manière indirecte. Nous savons que le physique exerce sur le moral une influence considérable. Or cette influence, il dépend certainement de nous de l'utiliser, Tantôt c'est le système nerveux qui prédomine dans notre organisation, tantôt c'est le système musculaire, et autant le premier suppose de finesse et de délicatesse, autant le dernier implique de force et de vigueur. Or, qui nous empêche de développer celui-ci en nous par des exercices appropriés? Nous arriverons ainsi à fortifier notre physique et notre moral tout ensemble : « Pour lui raidir la volonté, dit Montaigne, en parlant de l'enfant, il faut lui raidir les muscles. » Ce n'est pas seulement la volonté, mais encore le courage que nous développerons en nous, en développant notre force musculaire; car « le courage n'est, suivant la remarque de Montesquieu, que le sentiment des forces que l'on a. » Quand Hector fuit devant Achille, dans le poème d'Homère, il avoue naïvement que c'est parce

qu'il ne se sent pas aussi fort que lui. Donnez-lui de la force, vous lui donnerez du courage par cela même.

Un autre moyen plus relevé de développer la volonté et avec elle la force d'âme et le courage, dont elle est la racine, c'est d'inculquer au sujet de nobles principes et de nobles sentiments. Qu'un prince, un noble, un simple soldat, se pénètrent profondément du sentiment de l'honneur, c'est-à-dire de l'idée de ce qui convient à tel rang, à telle classe, à telle profession, et vous les verrez tenir bon devant l'ennemi, malgré leurs tendances inférieures qui les poussent à la fuite, et se faire tuer sur place plutôt que de reculer et de rompre d'une semelle. Les soldats grecs sacrifiaient leur vie pour arracher aux Troyens un corps mort, le corps de Patrocle, et les nôtres se font hacher jusqu'au dernier plutôt que de laisser une pièce d'étoffe, qu'il appellent leur drapeau, aux mains de l'ennemi. Une idée ou plutôt un idéal a fait ce prodige et leur a donné la force de volonté nécessaire pour faire taire en eux l'instinct animal de la conservation.

Il est à remarquer que plus les motifs auxquels l'homme obéit sont nobles, plus la volonté est libre. Aussi on peut dire que pratiquer le devoir c'est s'affranchir. C'est, en effet, s'arracher à l'oppression des mobiles sensibles, à la tyrannie des lois physiologiques, pour agir en libre citoyen du royaume des esprits, dans la pleine possession de sa vie suprasensible et hyperorganique. La personnalité sort plus

forte, plus glorieuse, plus triomphante du dévouement au bien, où elle semblait avoir cherché l'immolation d'elle-même. C'est pourquoi je ne crains pas de dire, en modifiant un mot bien connu, qu'au lieu de se servir simplement de la volonté pour pratiquer le devoir, on devrait aussi se servir du devoir pour former la volonté. La tremper à cette source est le moyen de la rendre imployable.

Un autre moyen de fortifier la volonté et aussi de l'incliner au bien, c'est l'habitude. Ce que nous avons déjà fait, nous le faisons plus facilement une autre fois, et cette facilité est d'autant plus grande que l'action a été faite plus souvent et avec plus d'énergie : c'est en cela que l'habitude consiste. Elle exerce une grande influence sur la volonté ; car elle comble graduellement l'intervalle qui sépare, dans le vouloir, la puissance et l'acte, et facilite de plus en plus le passage de l'une à l'autre. On se plaint quelquefois, non sans raison, de l'incapacité des hommes d'étude dans le domaine de l'action. Elle tient à ce qu'ils sont plus habitués à penser qu'à agir et qu'on n'apprend pas plus à agir en spéculant, fût-ce sur la meilleure manière d'agir, qu'on n'apprend à forger en méditant sur l'art du forgeron : il faut agir dans un cas de même qu'il faut forger dans l'autre. Cela revient à dire que, si la vie spéculative est l'école des esprits, la vie active est celle des caractères. Tout acte que l'on fait laisse après lui un certain penchant à le renouveler ; par conséquent, tout acte commence une habitude, habitude bonne s'il est bon,

mauvaise s'il est mauvais. Aussi les moralistes nous recommandent-ils de nous surveiller attentivement et de ne rien faire à la légère. Platon tançait un jour un enfant qui jouait aux noix : « Tu me tances pour bien peu de chose, lui dit l'enfant. — Ce n'est pas peu de chose, répondit le philosophe, que l'habitude. » Elle peut, en effet, modifier profondément notre caractère et donner à notre vie entière une autre direction.

Il nous semble donc que, pour tremper les volontés, il faut : 1° former des corps vigoureux ; 2° inculquer aux âmes des principes élevés et les leur faire aimer passionnément ; 3° les habituer à les pratiquer jusqu'à ce qu'ils aient passé dans leur substance, puisque l'habitude finit par devenir une seconde nature.

CHAPITRE III

DEVOIRS RELATIFS A LA SENSIBILITÉ.

Du gouvernement de nos inclinations. -- De la tempérance et de l'intempérance. — De l'attachement aux biens extérieurs. — De la culture des sentiments élevés.

I

DU GOUVERNEMENT DE NOS INCLINATIONS

La question de nos devoirs envers la sensibilité peut se formuler de la manière suivante : comment devons-nous nous comporter à l'égard de nos tendances sensibles ? Mais, pour la résoudre, il faut en en avoir résolu une autre, qui n'est pas moins importante, c'est celle-ci : nos tendances sensibles sont-elles bonnes ou mauvaises ? Si, en effet, l'étude de nos tendances nous apprend qu'elles sont bonnes, nous devrons, à ce qu'il semble, proclamer qu'il faut les abandonner à elles-mêmes et leur laisser prendre

leur essor naturel; si nous trouvons, au contraire, qu'elles sont mauvaises, nous devrons proclamer la nécessité soit de les réprimer soit de les détruire.

Une des premières tendances qui se développent en nous, est celle qu'on appelle indifféremment amour de la vie ou instinct de la conservation. C'est elle qui porte l'homme à se défendre, avant même d'y avoir pensé, quand il est l'objet d'une attaque soudaine; c'est elle qui le pousse à se débattre contre les flots, lors même qu'il s'y serait précipité volontairement et avec l'intention arrêtée d'y chercher la mort. Une telle tendance est évidemment très salutaire : sans elle, l'homme ne résisterait pas aux causes de destruction qui menacent sa vie, et, à la moindre contrarité, à la peine la plus légère, il en rejetterait le fardeau. Il faut en dire autant des instincts secondaires qui dépendent de cet instinct principal. Je veux parler de ceux qui font rechercher à l'homme les aliments nécessaires à son existence, et de celui qui porte un sexe vers l'autre et assure ainsi la perpétuité du genre humain. Supprimez ces divers penchants et remettez-vous-en à la seule raison du soin d'accomplir ces grandes fonctions de notre nature, et ces fonctions ne s'accompliront pas. Si l'homme était obligé de déterminer rationnellement le moment précis où il doit manger, la qualité et la quantité exactes des aliments qu'il doit prendre, la raison la plus éclairée n'y suffirait pas, comme l'exemple du fondateur du positivisme en fait foi. Or il se trouve que l'instinct y suffit et qu'il *tient lieu de tout l'esprit du monde*. Les stimulants, qui le

constituent, agissent avec tant d'opportunité, et les mouvements de satiété qui succèdent à leur action, se produisent si bien à point, que la machine n'a qu'à leur obéir pour se conserver longtemps dans son état normal.

L'homme a des tendances d'un ordre plus relevé : l'amour de la propriété, l'amour de la liberté, l'amour du pouvoir, l'amour de l'estime, qui servent, pour la plupart, non plus à la conservation de sa vie, mais au développement de sa personnalité. Eh bien, qu'on prenne une à une ces diverses tendances, et qu'on dise laquelle est positivement mauvaise et devrait être supprimée pour le plus grand bien de l'espèce humaine. Ce n'est pas l'amour de la propriété. Si, en effet, les hommes ne songeaient pas à amasser pour le lendemain, la plupart d'entre eux périraient, victimes de leur imprévoyance ; bien plus, ceux qui resteraient, réduits à vivre au jour le jour et à chercher leur pâture comme les animaux, n'auraient pas le temps de cultiver leur raison et végéteraient dans une sauvagerie éternelle. L'amour de la liberté et l'amour du pouvoir n'ont pas moins d'importance. Sans le premier, non seulement l'homme ne pourrait pas se gouverner, mais il ne pourrait pas dire *moi;* il ne serait pas une personne. Sans le second, les individus agissant chacun à leur manière, et personne ne s'inquiétant de faire converger leurs efforts vers un but unique, les peuples périraient dans les convulsions de l'anarchie ou languiraient comme des corps sans âme. Quant à l'amour de l'estime, qui ne sait de quel secours il

est à la vertu elle-même ? Que d'actes de dévouement et d'héroïsme, que d'œuvres éclatantes et immortelles seraient restées à l'état de conceptions ébauchées ou d'intentions inaccomplies, si à l'amour de la beauté morale, l'amour de la gloire n'avait pas ajouté sa flamme !

A côté des inclinations qui sollicitent l'homme à se constituer comme un tout particulier et distinct, c'est-à-dire comme une personne, il en est d'autres qui le portent à se considérer comme une partie d'un tout plus vaste, qui est la société, et à vivre pour ainsi dire de sa vie. Il suffit de citer les affections de famille, l'instinct de la sociabilité et la sympathie. Or ce sont là des inclinations qu'il ne viendra à l'esprit de personne de considérer comme mauvaises. Que deviendrait, en effet, l'enfant jeté nu, comme dit cet ancien, sur la terre nue et annonçant sa venue au jour par des vagissements et des pleurs, si la nature n'avait pas placé près de lui une mère qui, sous l'empire du plus doux et du plus irrésistible des sentiments, prend soin de cette tendre et malheureuse créature et s'impose pour elle les plus dures et les plus longues privations? Que deviendrait l'homme lui-même, s'il n'était pas naturellement porté à vivre avec ses semblables, à leur communiquer ses idées et ses sentiments et à faire avec eux un continuel échange de services? Ce n'est, en effet, qu'au sein de la société et des rapports affectueux qu'elle suppose, qu'il peut développer ses qualités intellectuelles et morales, c'est-à-dire réaliser son idéal en tant qu'homme.

Parmi nos tendances primitives, il en est qui ont pour principal but le perfectionnement de notre nature spirituelle, prise en elle-même. Je veux parler de l'amour du vrai, de l'amour du beau et de l'amour du bien, qui produisent, dans leur développement, ces trois grandes divisions et comme ces trois grands règnes du monde humain qu'on nomme le règne de la science, celui de l'art et celui de la moralité. Or il serait absurde de prétendre que l'homme se pervertit et se dénature quand il obéit à ces tendances qui le constituent essentiellement et le séparent si profondément des autres animaux. Lui retrancher de si magnifiques attributs, ce ne serait pas seulement le mutiler, ce serait le décapiter moralement.

Il résulte des considérations qui précèdent que toutes nos tendances sensibles sont bonnes, puisqu'elles sont appropriées à notre conservation et à notre développement, c'est-à-dire à notre bien. Mais si elles sont bonnes, nous n'avons, à ce qu'il semble, qu'à céder à toutes leurs impulsions : la passion devient, comme le voulaient Helvétius, Fourier et Saint-Simon, la vraie loi de notre vie. La théorie que nous venons d'exposer entraîne-t-elle de telles conséquences ? nous ne le croyons pas.

Toutes nos tendances primitives sont bonnes, mais à la condition qu'elles resteront à leur place et à leur rang, et qu'elles ne dépasseront pas les limites que la nature leur a fixées. Il y a entre elles une certaine hiérarchie, déterminée par leur degré de dignité et d'excellence et réglée sur ce que nous avons appelé

l'échelle de la qualité ou de la perfection. Or, c'est cette hiérarchie qu'il faut toujours avoir présente à l'esprit. Comme la pensée, qui caractérise l'homme, est hiérarchiquement supérieure à la sensation, qui lui est commune avec l'animal, le besoin de sentir devra toujours être subordonné, chez lui, à celui de penser, et toute interversion de ce bel ordre sera répréhensible. Aussi les excès de table qui entraînent une incapacité, même momentanée, de réfléchir, et, à plus forte raison, ceux qui amènent à leur suite la dégradation définitive du sujet, sont-ils condamnés par une saine morale. Sans doute la vie est un bien, et l'amour de la vie est en soi parfaitement naturel et légitime; mais si je ne puis conserver ma vie que par un crime ou une infamie, je serai tenu de la sacrifier; car, entre le sacrifice de ma vie et celui de mes devoirs les plus sacrés, l'hésitation ne m'est pas permise : elle est flétrie chez tous les peuples du monde, c'est la lâcheté. La nature a mis en moi l'amour de la propriété. C'est là une tendance on ne peut plus légitime et qu'on serait mal venu à blâmer; mais si elle se donne trop largement carrière et ne connaît plus de frein ; si elle devient une soif de l'or que rien ne peut éteindre, une avarice ou une cupidité que tous les trésors du monde ne rassasieraient pas, c'est une disposition morbide et délétère, ce n'est plus un attribut de l'homme sain et bien ordonné.

Nos tendances naturelles, en effet, sont sujettes à être perverties et corrompues par les excitations de

l'imagination et par les écarts du libre arbitre. Elles troublent alors le jugement et enchaînent la volonté. C'est pourquoi les anciens les appelaient les uns des *perturbations*, les autres des *passions*. Si les tendances primitives sont un don de la nature, les passions sont l'œuvre de l'homme. Nous ne devons pas leur obéir sous prétexte qu'elles sont naturelles, car elles ne le sont pas. Nous devons, au contraire, faire tous nos efforts soit pour prévenir leur naissance, soit pour les vaincre une fois qu'elles sont nées; car de traiter avec elles, c'est ce qui est manifestement impossible : elles sont en effet, suivant la remarque de Mme de Staël, comme les tyrans, ou sur le trône ou dans les fers [1].

Ce que nous venons de dire s'applique surtout aux tendances inférieures ; mais il est des tendances élevées dont le développement mérite aussi d'être surveillé avec soin. Il n'y a rien de plus beau que les affections de famille. Néanmoins elles peuvent, dans telle circonstance donnée, altérer l'intégrité de notre jugement et nous rendre injustes envers les autres hommes. Il faut dire la même chose de la sympathie, qui nous ôte si souvent l'impartialité que nous devrions avoir. L'amour de la science et celui de l'art, de leur côté, deviennent quelquefois si exclusifs et si absorbants qu'ils ne nous permettent plus de penser à autre chose et nous font négliger et le soin de no-

[1] V. le bel article de M. Franck sur les Passions. *Dictionnaire philosophique*.

tre famille et les plus chers intérêts commis à notre garde. Il n'y a que l'amour du bien qui n'admette aucun excès : du moment où il serait excessif, il changerait de nature et prendrait un autre nom.

Cependant on peut dire, en thèse générale, que nos tendances inférieures doivent être contenues et nos tendances supérieures développées, puisqu'elles sont sujettes à empiéter les unes sur les autres et que la raison veut que les premières soient subordonnées aux secondes. Les inférieures se rapportent à ce qu'il y a en nous d'animal, c'est-à-dire à la nutrition et à la sensation ; les supérieures à ce que nous avons de purement humain, c'est-à-dire à la pensée et à la liberté. Or si l'élément animal est la condition de l'élément humain, ce dernier est la cause finale du premier, c'est-à-dire la fin en vue de laquelle il a été produit. L'un n'est que la tige qui supporte notre vie, l'autre est la fleur qui la couronne. C'est donc l'humanité en lui que tout homme digne de ce nom aura en vue, non l'animalité. Ce sont les seuls sentiments qu'elle comprend et enveloppe qu'il cultivera avec amour, se bornant à ne pas négliger les autres et à empêcher en lui l'animal de périr ; car son unique devoir est de réaliser son idéal en tant qu'homme.

Ainsi nous admettons que toutes nos tendances primitives sont bonnes, mais non pas qu'elles doivent se développer sans règle : nous plaçons au-dessus d'elles la raison, qui a pour mission d'en coordonner les mouvements et d'en prévenir les écarts. Nous ne mettons point sur la même ligne les besoins du corps

et ceux de l'esprit, nous subordonnons les premiers aux seconds; nous ne voyons point dans la passion le triomphe, mais la défaite de la personne humaine. C'est par là que notre morale diffère de la morale socialiste et de celle que certains réformateurs politiques ont essayé de faire prévaloir.

Si nous sommes contraire aux épicuriens et à tous ceux qui sacrifient, à leur exemple, la vie rationnelle à la vie sensible, nous ne sommes guère plus favorable à ceux qui proscrivent sans pitié nos tendances les plus naturelles et les plus légitimes et condamnent, comme des crimes, nos plaisirs les plus innocents. C'est vers cette dernière opinion qu'ont incliné les stoïciens dans l'antiquité, et les jansénistes dans les temps modernes. Plus excusables que les épicuriens, puisqu'ils n'outrent, suivant l'expression de Montesquieu, que les choses où il y a de la grandeur, ils ne sont pourtant pas à l'abri de tout reproche; car ils méconnaissent la vraie nature de l'homme et s'exposent à lui faire manquer sa vraie destinée, en lui assignant, au lieu de sa fin réelle, une fin chimérique. L'homme est un animal raisonnable; sa perfection ne consiste pas à sacrifier la raison à l'animalité ou l'animalité à la raison, mais à subordonner la plus humble des deux parties qui le composent à la plus relevée. En dehors de cette conception, il n'y a pas harmonie dans l'être humain, mais désordre, perturbation, rupture d'équilibre. Pour être moins dangereuse que l'opinion épicurienne, l'opinion stoïcienne et janséniste n'en a pas moins ses périls; car, suivant

la parole bien connue de Pascal, « l'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête [1]. »

II

DE LA TEMPÉRANCE ET DE L'INTEMPÉRANCE

Quand un homme a contracté l'habitude de gouverner ses penchants, au lieu de se laisser entraîner par eux; quand il est parvenu à se régler, à se modérer (*sibi temperare, sibi moderari*, comme s'exprimaient les Romains), au lieu de céder à toutes les excitations qui le poussent, on dit qu'il est tempérant ou modéré. La tempérance ressemble singulièrement à la force d'âme que nous avons analysée précédemment; car elle consiste, comme elle, dans l'empire sur soi-même; elle implique, comme elle, l'effort, et dépend comme elle de la volonté. Aussi on les a souvent confondues, et nous n'avons pas nous-mêmes la prétention de les distinguer par des caractères bien tranchés, de manière à empêcher qu'on les prenne jamais l'une pour l'autre. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que la force d'âme consiste plutôt à braver et à supporter les maux de la vie et la tempérance à résister à l'attrait des faux biens.

La tempérance est généralement regardée comme

[1] Pascal, *Pensées*, édition Havet, p. 105.

moins glorieuse que la force d'âme. Un peuple ne se vante pas d'être le plus tempérant, mais d'être le plus vaillant de tous ; un prince ne récompense pas le poète qui chante sa tempérance admirable, mais celui qui célèbre son courage invincible. D'où cela peut-il venir? De ce qu'il est plus facile de résister au plaisir qu'à la douleur? Mais il est douteux que cela soit plus facile. De ce que l'amour du plaisir est moins incompatible que la crainte de la douleur avec une certaine vitalité interne, avec une certaine énergie masculine, sans laquelle l'homme ne compte pas? Je le croirais plus volontiers. Il semble y avoir dans la tempérance appauvrissement et dans le courage surabondance de vie ; l'une de ces vertus semble avoir quelque chose de plus négatif, l'autre quelque chose de plus positif. Ajoutons que la tempérance ne s'exerce que dans la modeste sphère de la vie privée et ne produit point de ces merveilles qui éblouissent les yeux, tandis que le courage se déploie sur la scène éclatante de la vie publique et enfante des prodiges qui s'imposent à l'admiration de tous, tels que le salut d'une ville ou même celui d'une nation. Cependant il ne faut pas trop dédaigner la tempérance entendue comme elle doit l'être, c'est-à-dire comme l'effet, non du tempérament, mais d'une volonté forte, qui retient et qui contient par des efforts vigoureux les passions toujours prêtes à s'échapper. Ainsi comprise, elle a sa valeur, même à côté des vertus plus brillantes et plus hautes.

Un des premiers moralistes qui aient traité de cette

vertu, Socrate, est aussi un de ceux qui en ont parlé avec le plus de bon sens et d'exactitude. Il la recommande à la fois pour les avantages qu'elle procure et pour son excellence propre, et il condamne l'intempérance comme funeste et dégradante tout ensemble. Qu'un poisson, dit-il, sollicité par la gourmandise, morde à l'hameçon; qu'une caille, poussée par sa chaleur amoureuse vers un sujet de son espèce, donne dans le piège, cela se comprend, puisque ces animaux n'ont pour se diriger que des instincts aveugles; mais que des hommes, qui ont une raison pour les éclairer sur les conséquences de leurs passions et une volonté pour maîtriser celles-ci, y cèdent néanmoins et se laissent attraper comme ces pauvres bêtes, c'est une chose vraiment pitoyable. D'ailleurs, que peut faire et à quoi peut être bon l'intempérant? Il ne peut développer son intelligence : les vulgaires objets de sa passion le détournent sans cesse des sublimes contemplations de la science et lui donnent des distractions continuelles. Il ne peut être vraiment libre : chaque passion est pour lui une maîtresse impérieuse à laquelle il faut obéir. Il ne peut rendre aucun service ni à ses amis, ni à sa patrie, ni à lui-même : pour gouverner un État, une famille, pour se gouverner soi-même, il ne faut pas avoir des passions qui se jettent à la traverse de tout ce que l'on fait et entravent à chaque instant les fonctions que l'on remplit. Pour couronner des considérations si sensées, le sage Athénien raconte à ses jeunes auditeurs ravis la poétique histoire d'Hercule sollicité, en sens divers, par la Volupté et la Vertu,

et préférant aux vains plaisirs et à l'oisiveté insipide que l'une étale à ses yeux, les honorables travaux et les glorieux combats que lui fait envisager l'autre.

La tempérance et l'intempérance, qui est son contraire, supposent l'intervention et le consentement de la volonté : c'est par là seulement que l'une est une vertu et l'autre un vice. Un homme qui naîtrait sage, c'est-à-dire qui n'aurait pas besoin de faire effor pour réprimer ses passions et pour régler sa vie, ne serait pas vraiment tempérant ; un homme qui naîtrait frappé d'aliénation mentale, c'est-à-dire dépourvu de cette raison et de ce libre arbitre qui nous servent à constituer et à maintenir notre empire sur nous-mêmes, ne serait pas réellement intempérant. En bien comme en mal, c'est la nature qui ferait tout en eux : la volonté n'y ferait rien.

Pour que la tempérance existe réellement, il faut, en outre, que celui qui la pratique la pratique pour elle-même et pour sa beauté propre, non pour les avantages qu'elle procure : il n'y a de tempérance parfaite qu'à ce prix : « Le vice, dit Kant, ne doit point être jugé d'après le dommage qu'il cause à l'homme, car ce serait alors un principe de bien-être et de commodité qui nous ferait résister à ce vice, et un pareil principe ne peut jamais fonder un devoir. » Cependant l'intempérance pouvant nuire à la conservation de la vie, qui est un devoir, et l'intérêt coïncidant ici avec le devoir lui-même, il doit être permis de recommander la tempérance pour son utilité en même temps que pour sa beauté.

On distingue ordinairement dans la tempérance deux variétés, la sobriété et la chasteté ou continence. L'une règle les appétits qui président à la conservation des individus ; l'autre, celui qui concerne la perpétuité de l'espèce.

Comme notre corps fait des pertes continuelles, il ne tarderait pas à périr, s'il ne les réparait par une alimentation journalière. Aussi la nature a-t-elle placé en nous un appétit qui nous porte à y pourvoir : c'est la faim. Non seulement nous pouvons, mais encore nous devons le satisfaire, puisque sans cela nous perdrions la vie et n'atteindrions pas les grandes fins en vue desquelles nous l'avons reçue. Mais il arrive souvent que nous recherchons le plaisir attaché à cet appétit de préférence à son objet même et que, séduits par l'appât de l'agréable, nous dépassons les limites du nécessaire : c'est ce qu'on nomme la gourmandise ou plutôt la gloutonnerie.

Ce vice a plusieurs conséquences funestes. Par cela seul qu'il consiste à dépasser, en matière d'aliments, la mesure nécessaire au bon état des organes, il y produit les perturbations les plus graves : il est, comme on voit, contraire à nos devoirs envers notre corps. Il n'est pas moins opposé à nos devoirs envers notre âme. Un homme dont l'estomac est surchargé du poids des aliments n'élabore plus ses idées qu'imparfaitement et avec peine : toute sa vie est concentrée dans le travail de la digestion. Les produits de son intelligence perdent, pour la qualité comme pour la quantité ; chez lui, l'animal a pris momenta-

nément la place de l'homme. Eh bien, il est évident qu'il y a là une violation de cette loi essentielle de notre être, qui veut que l'homme reste constamment homme et se développe constamment comme tel.

Saint Augustin prétend qu'il ne faut prendre les aliments que comme des médicaments, pour conserver le corps et le maintenir en état de remplir ses fonctions, et qu'il n'y faut jamais rechercher aucune délectation sensible[1]. Pascal se reprochait amèrement, durant sa dernière maladie, les moindres chatouillements agréables que produisaient sur son palais les mets qu'on avait coutume de lui servir. Ce sont là des scrupules exagérés : chaque fonction de notre nature est accompagnée d'un plaisir qui en facilite l'accomplissement et qu'il nous est permis de goûter, à la seule condition de n'en pas faire notre fin principale. Cependant il reste vrai que l'intempérance dans l'usage des aliments n'est pas seulement nuisible à notre être physique, mais encore à notre être moral, puisqu'elle trouble jusqu'à un certain point ses grandes fonctions de volonté et de raison et l'asservit plus ou moins à la sensualité. Il y a là une atteinte plus ou moins grave à la dignité de la personne, c'est-à-dire une vraie dégradation.

L'ivrognerie a les mêmes inconvénients que la gourmandise, et en a d'autres qui lui sont propres : c'est au point qu'on est tenté de se demander si celui qui donna aux hommes la plante qui produit la plus

[1] Voir notre *Psychologie de saint Augustin*, page 323.

enivrante des liqueurs, ne leur fit pas un don funeste. Au lieu de ralentir seulement le mouvement de l'intelligence, comme la gourmandise, l'ivrognerie y jette un trouble profond et la paralyse tout à fait : elle fait descendre l'homme du haut rang où la nature l'avait mis à la condition avilissante de la brute. Dépouillé de cette dignité qui inspirait le respect et qui tenait à son caractère de personne, l'homme plongé dans l'ivresse n'est plus qu'un objet de moquerie et de risée, un jouet. Je ne parle pas des maux de toute sorte qu'engendre cette funeste habitude, particulièrement dans les classes laborieuses : la paresse, la misère, les querelles domestiques, l'abrutisement, le suicide en sont les conséquences les plus ordinaires. D'après un rapport lu, il y a quelques années, à la Société américaine de tempérance, trente ou quarante mille personnes mourraient tous les ans, aux États-Unis, victimes de leurs excès bachiques, et deux cent mille seraient atteintes de maladies graves ou réduites à une horrible misère. En Allemagne, les chiffres ne sont ni moins éloquents ni moins lamentables. C'est aussi par trente et quarante mille que se comptent les morts que l'ivrognerie laisse annuellement sur le carreau : c'est un Sadowa périodiquement renouvelé et sans aucune compensation pour personne.

Quelquefois l'ivrognerie détruit l'intelligence, sans détruire ou avant de détruire l'homme tout entier. Elle produit chez les malheureux qui y sont sujets des hallucinations obstinées, le *delirium tremens* et la folie. Les hallucinations déterminées par l'ha-

bitude de l'ivresse ont un caractère à part : ce sont des apparitions de reptiles, de bêtes grotesques ou hideuses, de souris, de rats, de grenouilles, de lézards ou d'hommes noirs qui grimpent le long des murs et disparaissent dans des trous. On dirait que le cerveau de tous ces malheureux, ébranlé précisément au même endroit, leur présente à tous précisément les mêmes images. La folie ébrieuse est fréquemment accompagnée non seulement de la tendance au suicide, mais encore de la tendance à l'homicide. On veut se tuer, mais on ne veut pas se tuer seul : on poursuit, le couteau ou le rasoir à la main, son père, sa mère, sa femme, ses enfants, pour leur couper la gorge et se la couper à soi-même après. Ajoutons, pour compléter ce lugubre tableau des maux qu'entraîne l'ivrognerie, que ce vice est de ceux dont le germe se transmet avec le sang. Les enfants nés de parents ivrognes ont besoin de beaucoup d'efforts de volonté pour ne pas suivre leurs traces et ne pas avoir la même destinée, de sorte que l'ivrognerie entre pour une large part non seulement dans la dégradation des individus, mais encore dans la dégénérescence de l'espèce [1].

L'ivrognerie, comme on le voit, est aussi contraire aux devoirs de l'homme envers ses semblables et à ses devoirs envers sa famille qu'à ses devoirs envers lui-même.

La satisfaction de nos appétits varie, au point de

[1] V. Brierre de Boismont, *des Hallucinations*.

vue de la moralité, suivant les motifs et les circonstances. Les satisfaire solitairement et d'une manière égoïste, uniquement à cause du plaisir qu'on y trouve, c'est se conduire en animal. Les satisfaire avec des amis auxquels on semble se donner soi-même tout entier, en leur faisant part avec élan et sans compter des biens que l'on possède, c'est agir en être sociable et sympathique. Mêler à la satisfaction des besoins purement physiques celle des besoins intellectuels et moraux, en se faisant un bonheur d'échanger avec ceux que l'on réunit à sa table des sentiments agréables et des idées délicates, au point que le plaisir de boire et de manger se trouve rejeté sur le second plan, c'est spiritualiser les plaisirs mêmes du corps et les élever presque au niveau de ceux du cœur et de l'esprit. Aussi, le plus grand peintre de la nature humaine, Homère, trouvait qu'il n'y avait rien de plus beau qu'un festin relevé par les charmes de la conversation et les enchantements de la musique ; et le plus spiritualiste des philosophes grecs, Platon, faisait développer ses théories de l'amour pur et du beau idéal par des convives qui s'épanchaient librement au milieu de la joie d'un banquet.

Il en est de la tendance qui a pour but la perpétuité de l'espèce comme de celles qui sont affectées à la conservation des individus, elle est non seulement légitime, mais encore salutaire et providentielle. Lui obéir, c'est réaliser le vœu de la nature, qui veut que l'humanité se maintienne et se propage sur ce

globe. Comme elle proportionne d'ordinaire la force des tendances à l'importance des objets, elle a donné à celle-ci une énergie extraordinaire, afin que son but soit plus sûrement atteint. C'est ce qui a fait dire à Hegel que la nature est extrêmement rusée quand il s'agit d'arriver à ses fins, ou plutôt qu'elle est la ruse absolue. Mais plus cette tendance est forte, plus elle doit être sévèrement réglée et rigoureusement contenue : autrement elle produirait, comme tous les agents un peu énergiques, d'épouvantables désastres. La vertu qui consiste à la régler et à la *contenir* est, comme le mot l'indique, la *continence* ou chasteté ; le vice qui y correspond est l'*incontinence* ou impudicité.

L'incontinence a été regardée de tout temps comme une des maladies les plus funestes qui puissent sévir contre l'espèce humaine. Ce n'est pas sans raison ; car elle étend à la fois ses ravages sur l'âme et sur le corps ; elle appauvrit la vie morale, la vie intellectuelle et la vie physique tout ensemble. Le sujet qui en est atteint tombe d'ordinaire dans un état d'énervement, de ramollissement et d'épuisement que les anciens caractérisaient par les mots de *dissolutus*, *elumbis*, *fractus*, et que l'on exprime de nos jours par un terme analogue, d'une trivialité énergique.

L'incontinence est un vice, parce qu'elle assujettit la volonté aux sens, le moral au physique, l'homme à la bête : c'est une déchéance de la personne. Plus on lui donne, plus elle demande ; il en est des exci-

tations qu'elle procure comme de celles que donne l'ivrognerie : elles laissent après elles un besoin toujours croissant de les renouveler. L'être humain se trouve ainsi peu à peu enlacé dans les anneaux d'une chaîne qu'il a forgée lui-même, mais qu'il ne peut plus rompre ; il est entraîné par une habitude qu'il était maître de ne pas contracter, mais qui finit par être invincible. Il a échangé l'empire de lui-même contre le joug des organes ; il s'est laissé retomber du règne de la liberté dans celui de la fatalité.

L'incontinence détend les ressorts de l'intelligence comme ceux de la volonté. Constamment assotté à un objet vulgaire, l'esprit de l'incontinent perd l'habitude de s'intéresser aux grandes choses qui peuplent le monde de la science et qui méritaient si bien de le captiver. Veut-il étudier plus tard, il n'en est plus capable. Il a dépensé stérilement cette sève de la jeunesse, qui n'est pas moins nécessaire à la tension du cerveau qu'à celle des muscles : il a perdu sa virilité. Le penseur doit donc se garder, non moins que l'athlète antique, de l'abus des plaisirs ; il faut qu'on puisse dire de l'un comme de l'autre, au moins en une certaine mesure : *Abstinuit venere et vino.*

La beauté et l'importance de la continence ont été reconnues par les auteurs les plus profanes et les moins suspects de préjugés religieux. J.-J. Rousseau, qui n'était pas un saint, en fait la première vertu de son Émile, celle qui doit, suivant lui, donner naissance à toutes les autres. Cabanis, qui était médecin en même temps

que philosophe et qui était plus versé dans la lecture de l'Encyclopédie que dans celle de l'Ecriture, fait dériver de la continence la santé de l'âme en même temps que celle du corps : il est persuadé que sur un système nerveux usé et épuisé ne peut se greffer qu'un caractère sans consistance. Proudhon, qui n'aimait ni le christianisme ni ses enseignements, célèbre cette vertu plus monacale en apparence que séculière, avec l'accent convaincu d'un Père de l'Église. Il attribue à l'impudicité moderne l'appauvrissement de la vie morale, intellectuelle et physique qu'il croit remarquer dans notre pays et ajoute, dans son langage violent, que c'est de là que nous sont venues « la lâcheté bourgeoise et l'imbécillité populaire... et la dépravation de la littérature et le despotisme du gouvernement. » Cette vertu a surtout une haute valeur pour la femme, qui perd, en la perdant, toutes ses autres qualités morales : elle est pour elle ce que la force d'âme est pour l'homme, la vertu essentielle. Elle est, suivant l'expression d'un contemporain, l'honneur féminin, de même que l'honneur proprement dit est la pudeur virile[1]. Si la continence a la même dignité que la force d'âme, c'est qu'elle suppose, comme elle, la victoire de l'humanité sur l'animalité. « La femme libre, dit noblement Proudhon, n'est pas celle que les saint-simoniens avaient imaginée dans leurs rêves lubriques, la femme libre, c'est la femme chaste... Pourquoi la jeune vierge paraît-elle

[1] Alfred de Vigny, *Grandeur et servitude militaires*.

si désirable, si digne? C'est qu'elle est l'image vivante de la liberté[1]. »

Les peuples comprennent si bien l'importance de la continence qu'ils ont de tout temps élevé jusqu'au ciel la vertu qui en est le degré le plus haut, je veux dire la virginité. Non seulement le christianisme l'impose à ceux de ses enfants auxquels il demande une pureté exceptionnelle, mais le paganisme lui-même l'exigeait déjà de ses vestales et de quelques-uns de ses prêtres. Il serait difficile d'établir rationnellement et en faisant abstraction de toute considération théologique, l'importance de cette vertu ; car elle semble aller contre le but de la nature, qui est la conservation de l'espèce. Cependant on ne saurait s'empêcher d'admirer ceux qui la pratiquent et l'empire qu'ils exercent sur eux-mêmes. On est tenté de croire qu'ils agrandissent, par leur conduite, l'écart qui existe entre la nature humaine et la nature animale, et comblent en partie la distance qui la sépare de la nature divine.

Dans tout ce qui précède nous avons considéré le penchant qui attire un sexe vers l'autre par son côté organique ; mais il a aussi un côté moral. Il peut, en effet, être provoqué soit par la beauté et la grâce que les sens ne connaissent pas et dont la conception est un fait intellectuel au premier chef, soit par les qualités de l'esprit et du cœur. Il prend alors un rare

[1] *La justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome III, page 33?.

caractère d'élévation et de délicatesse : il se compose de tendresse, d'estime, d'admiration, c'est un véritable culte. En cédant à un tel sentiment, on n'agit pas en animal, mais en homme ; car on s'attache au beau, au bien, au parfait dans l'une de ses réalisations les plus charmantes : la dignité de la personne reste sauve. S'il faut en croire des penseurs éminents, tels que Platon et Pascal, l'amour ainsi considéré est même un principe de perfectionnement. Suivant le premier, l'homme qui aime est incapable de commettre un acte de bassesse en présence de l'objet aimé ; suivant le second, il a comme une surabondance de vie qui fait qu'il est toute grandeur. Telle était aussi l'opinion des héroïques paladins du moyen âge. Ils regardaient l'amour comme le meilleur des maîtres et voulaient que le chevalier eût toujours présente à l'esprit la pensée de sa dame, en même temps que celle de son Dieu et de son roi.

Quoi qu'il en soit, on voit quelle doit être la conduite de l'homme relativement aux diverses espèces de plaisirs corporels. Il ne doit pas se les interdire absolument, puisque les tendances dont ils dérivent sont non seulement naturelles, mais encore salutaires et providentielles ; mais il doit les restreindre sévèrement, s'il tient à conserver sa vigueur physique, intellectuelle et morale et à ne pas abdiquer sa dignité et sa personnalité.

III

DE L'ATTACHEMENT AUX BIENS EXTÉRIEURS

Pour satisfaire plus sûrement ses tendances soit sensitives soit spirituelles, l'homme se procure et met en réserve un certain nombre d'objets qui sont pour lui comme autant de moyens d'arriver à toute sorte de fins : il acquiert des propriétés. Le sentiment de la propriété est éminemment utile et salutaire ; mais il a besoin, comme tous les autres principes sensibles, d'être coordonné avec l'ensemble de notre constitution et réglé conformément aux exigences de l'idéal humain. Or il peut être déréglé de deux manières, par défaut et par excès. Dans le premier cas, il se nomme prodigalité ; dans le second, cupidité ou avarice, suivant qu'il excède comme tendance à acquérir ou comme tendance à conserver. Chacun de ces trois vices a sa laideur propre et ses inconvénients particuliers. La prodigalité semble plus aimable que les deux autres. Elle suppose une nature plus sociable et plus généreuse, mais elle entraîne souvent l'oubli de la dignité personnelle et même celui de la justice. Le prodigue, après avoir follement dépensé les biens que de sages et honnêtes aïeux avaient lentement amassés, finit ordinairement par recourir aux plus misérables expédients pour continuer son genre de

vie. Il fait des dettes et ne les acquitte pas ; il puise sans scrupule dans la bourse de ses amis, tant qu'elle lui reste ouverte, et ne rend pas : il les croit aussi dégagés que lui-même de toute préoccupation intéressée, ou plutôt il est incapable de vaincre une habitude envieillie et par conséquent tyrannique. Non seulement il se dégrade et devient à charge à tout ce qui l'entoure, mais il nuit à la société en général, tandis que l'homme rangé et économe la sert. « Un homme économe, dit Adam Smith, est comme le fondateur d'un atelier public ; il établit en quelque sorte un fonds pour l'entretien perpétuel d'un certain nombre de salariés industrieux... Le prodigue, au contraire, distribue à la fainéantise, qui ne les rétablit pas, des fonds que la frugalité de ses pères avait consacrés à l'entretien de l'industrie, et entre les mains de laquelle ils renaissaient sans cesse. Il voue à un usage profane les deniers d'une fondation pieuse... Tout prodigue est un ennemi public qui diminue les profits du travail intelligent, et tout homme économe doit être regardé comme un bienfaiteur de la société. »

La cupidité qui pousse l'homme à acquérir sans cesse de nouvelles richesses est généralement répréhensible ; car il est bien rare qu'elle respecte les intérêts d'autrui et qu'elle s'astreigne aux règles de la justice. Cependant elle n'est pas dépourvue de toute grandeur. Quant à l'avarice, comme elle consiste à conserver les richesses acquises en s'imposant toute sorte de privations plutôt que d'y toucher, elle suppose une soumission aveugle aux biens de la fortune, qui

est peu compatible avec la noblesse et la libéralité de sentiments que l'homme doit avoir. L'homme doit, en effet, être maître de lui, non esclave des choses ; il doit s'en servir, non s'y asservir. C'est pourquoi l'avarice a toujours été regardée, abstraction faite du dommage qu'elle peut causer à autrui, comme l'indice d'une âme basse et mercenaire : « Rien, dit Cicéron, ne décèle une âme étroite et petite comme d'aimer les richesses ; rien n'est plus beau et plus magnifique que de mépriser l'argent si l'on n'en possède pas, et, si l'on en possède, de le consacrer à la bienfaisance et à la libéralité. » Au moyen âge, les nobles estimaient que thésauriser était le fait d'un vilain, et que le gentilhomme devait se distinguer par sa libéralité et sa magnificence. De nos jours, malgré la décadence de l'esprit chevaleresque et la prédominance de l'esprit industriel, on ne fait guère plus de cas de la lésinerie. C'est ce que prouvent surabondamment les termes méprisants dont on se sert pour caractériser ceux qui s'y livrent : on les traite de vieux ladres, de vieux grigoux, de pince-maille et de fesse-mathieux.

Pour bien se rendre compte des règles auxquelles doit être soumis le sentiment de la propriété, il faut faire ce qu'on ne fait pas ordinairement, il faut remonter aux principes. Quand on recherche la richesse, on se propose nécessairement l'une de ces deux choses, ou de la posséder pour la posséder ou de la posséder pour s'en servir et en jouir ; en d'autres termes, on l'envisage comme une fin ou

comme un moyen. Rechercher la richesse uniquement pour la posséder, paraît une vraie déviation du sentiment de la propriété, et dénote autant de petitesse d'esprit que de bassesse de cœur : c'est une manie et un vice tout ensemble. Il n'est donc permis de rechercher les richesses que pour s'en servir et en jouir.

Mais toutes les manières de s'en servir et d'en jouir sont-elles également bonnes et légitimes? Il est évident que non. Quel usage faudra-t-il donc en faire et quelles jouissances faudra-t-il se procurer par leur moyen? C'est ce qu'il est facile de déterminer en partant du principe fondamental de notre morale. La vraie fin de l'homme est de réaliser son idéal en tant qu'homme, c'est-à-dire de cultiver soigneusement en lui les qualités qui constituent sa nature propre, et de subordonner sévèrement en lui la vie animale à la vie purement humaine. Il suit de là que l'homme devra se servir de ses richesses, comme des autres moyens dont il dispose, pour atteindre sa vraie fin, qui est le développement non de son animalité, mais de son humanité; non de ses facultés sensitives, mais de ses qualités spirituelles.

Aussi nous n'approuvons point l'homme qui ne voit dans sa richesse qu'un moyen de vivre d'une vie matérielle plus intense, de satisfaire plus largement sa gourmandise, d'arroser les aliments qu'il consomme de vins plus généreux, de mieux assouvir, en un mot, toutes ses passions sensuelles : il est en

opposition avec sa loi, qui veut que l'homme s'humanise, non qu'il s'animalise.

Nous n'approuvons pas non plus celui qui ne se sert de son opulence que pour vivre dans l'oisiveté, c'est-à-dire que pour laisser ses facultés intellectuelles et morales inactives et devenir de moins en moins homme. En accumulant pour lui tant de trésors, ses parents se figuraient travailler à son agrandissement et ils se sont trouvés n'avoir travaillé qu'à son amoindrissement, si toutefois, comme on n'en saurait douter, la vraie grandeur et la vraie petitesse sont dans l'homme et non dans les choses. C'est à tort qu'ils ont cru lui laisser du bien : ce bien prétendu a été pour lui un véritable mal, qui l'a empêché de déployer sa valeur et de réaliser son idéal en tant qu'homme.

Nous n'approuvons pas davantage celui qui n'use de sa fortune que pour éblouir la foule, en étalant sous ses yeux de magnifiques futilités, qui lui ont coûté bien cher. Sa conduite n'est déterminée que par la vanité et ne peut exciter que l'envie ; elle est immorale et antisociale tout ensemble. D'ailleurs, le travail employé à se procurer des objets de luxe est un travail stérile, puisqu'il ne sert à la satisfaction d'aucun besoin rationnel : il n'y a de travaux féconds que ceux qui ont pour but de satisfaire les besoins les plus généraux et de produire des choses utiles à la vie du plus grand nombre. Tout travail artificiellement détourné par le riche de ce but essentiel est, à ce qu'il semble, perdu pour la communauté : c'est

un impôt levé par l'orgueil d'un individu sur les subsistances des autres ; c'est un vol fait par un seul à la masse du genre humain. Tant qu'il n'y a pas, dans un pays, des aliments, des vêtements, des logements pour tout le monde, il n'est pas permis, aux termes d'une morale un peu austère, d'occuper les bras des travailleurs à produire des riens brillants, de fastueuses bagatelles. C'est parce que le riche est si exposé par sa richesse à se corrompre et à mal faire, qu'il a été, dans toutes les religions, l'objet de tant d'anathèmes, et que l'Évangile lui-même a dit qu'il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux. Substituez au langage du théologien celui du philosophe, au lieu du *royaume des cieux*, mettez *la vraie vie*, *la vie morale*, et ces paroles auront encore pour les profanes toute leur vérité[1].

Mais s'il est des riches que nous blâmons, il en est que nous louons volontiers. Nous louons le riche propriétaire qui, en exploitant activement ses domaines, nourrit un grand nombre de travailleurs et augmente en même temps la somme des produits utiles qui constituent la vraie richesse de la nation. Nous louons l'homme opulent qui, au lieu de transmettre en entier à ses enfants une fortune excessive et uniquement bonne à les corrompre, en distrait une partie pour fonder des établissements où les en-

[1] Voir sur ce sujet un remarquable article de M. Laveleye, *Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1880.

fants du pauvre apprennent un métier, qui leur permettra de gagner leur vie sans tendre la main, et qui aura pour eux tous les avantages d'une propriété véritable. Nous louons également celui qui, au lieu d'user de sa fortune d'une manière vulgaire, prend plaisir à se procurer les chefs-d'œuvre de la littérature et de l'art, soit pour s'en enchanter lui-même, soit pour les étaler aux yeux de ses concitoyens ravis, et qui, en établissant des bibliothèques, des musées, des écoles, contribue puissamment à la civilisation générale et à la prospérité publique[1].

Un autre usage qu'on peut faire de sa fortune et qui n'est ni le moins noble ni le moins relevé, c'est de s'en servir pour sauvegarder sa volonté, sa personnalité et sa dignité d'homme. Dès que je suis assez riche pour satisfaire mes besoins et ceux de ma famille, je ne suis pas dans la nécessité de faire ma cour au gouvernement, au public, aux particuliers et de me soumettre à toutes leurs fantaisies. J'ai pour eux le respect qui leur est dû, mais je ne suis assujetti qu'à la loi. Dans les limites qu'elle me trace, je jouis de toute ma liberté de pensée, de toute mon indépendance d'action, je suis vraiment un homme. Je ne suis pas réduit, pour ne pas déplaire à un chef de service ou pour ne pas blesser des clients, à taire mes convictions et à déserter la cause du droit. Grâce à ma fortune, je puis tendre au vrai et au juste, ces

[1] Voir le grand et bel ouvrage de M. Baudrillart, *Histoire du luxe privé et public*, 4 vol. Paris, 1878-1880; Hachette.

deux grandes fins de la vie, la tête haute et à ciel découvert. Si je suis amené à m'occuper des intérêts généraux, je ne serai pas enclin à les sacrifier aux miens propres : je n'ai pas besoin, pour vivre, de commettre une infamie. Si le souverain m'appelle dans ses conseils, je n'aurai d'autre souci que celui du bien public, et, le jour où ma voix ne sera plus écoutée, je me hâterai de quitter le pouvoir plutôt que de m'associer à des mesures que je crois funestes et que ma conscience réprouve.

Ainsi, on doit rechercher la richesse non pour la posséder, mais pour en jouir, non pour en jouir en brute, mais pour en jouir en homme ; car les tendances purement humaines ont leurs jouissances comme les tendances purement animales, avec cette différence qu'elles sont d'un ordre infiniment plus élevé et qu'elles ont pour effet la promotion de l'être et non sa déchéance.

Les anciens rattachaient à la vertu que nous venons d'analyser, je veux dire à la tempérance, à la modération en toutes choses, ce qu'ils appelaient le *decorum* et ce que nous pourrions nommer le sentiment des bienséances. Le bienséant, disaient-ils, est inséparable du bien et se rapporte à toutes les variétés que ce dernier comprend. Ainsi il n'est pas seulement bien, mais encore bienséant de s'instruire ; il n'est pas seulement mal, mais encore malséant de croupir dans une ignorance grossière. Il n'est pas seulement bien, mais encore bienséant de montrer du courage, de la fermeté, du caractère : il n'est pas seulement mal,

mais encore malséant et honteux d'en manquer. Un sot qui dit une balourdise, un mari faible et qui se laisse mener par sa femme, un poltron qui s'enfuit, quand il s'agit de se battre, font toujours rire. Il est difficile de distinguer le bienséant du bien : il semble qu'il en est la beauté, l'épanouissement, et qu'il résulte de l'harmonie de l'âme, comme la beauté du corps est l'épanouissement de la santé et résulte de l'harmonie des organes.

Outre cette bienséance générale, qui est comme le reflet de la vertu prise dans son ensemble, il y en a une autre plus spéciale, qui est le reflet de la tempérance, de la modération en particulier. Il est à la fois bien et bienséant de maîtriser ses passions, mal et malséant de leur lâcher la bride. Il y a des bienséances à observer dans l'usage du boire, du manger et de tous les plaisirs du corps. Le glouton, l'ivrogne, le cynique, ne manquent pas seulement aux lois de la morale, mais encore à celles des convenances. Il y a également des bienséances à observer dans l'emploi des richesses : l'avare est un type comique, de même que l'ivrogne et le glouton. Quant à l'abus des voluptés proprement dites, Cicéron nous montre ce qu'il a d'inconvenant dans ces lignes qu'on dirait sorties d'une plume chrétienne : « Les bêtes ne sentent que le plaisir et elles s'y portent avec une impétuosité aveugle. L'esprit de l'homme, au contraire, se nourrit de connaissances ; sa pensée est toujours curieuse, toujours agissante ; son bonheur est de voir et d'entendre. Bien plus, s'il est un homme un peu enclin aux voluptés…

il cache son penchant et le dissimule par pudeur, preuve manifeste que les plaisirs des sens ne sont pas dignes de l'excellence de l'homme... N'écoutons pas les cyniques, ni quelques stoïciens presque cyniques aussi, qui nous reprochent avec moquerie d'attacher aux noms et aux paroles une honte qui n'est pas dans les choses. Pour nous, suivons la nature et fuyons tout ce qui peut blesser les yeux et les oreilles. Que notre maintien, notre démarche, notre attitude, assis ou à table, que notre visage, nos regards, le mouvement de nos mains, soient toujours conformes à cette loi de bienséance [1]. »

On voit que les devoirs de bienséance et même de politesse se rattachent aux devoirs moraux proprement dits par les liens les plus étroits. Ils ne reposent pas seulement, comme on est quelquefois tenté de le croire, sur des rapports purement accidentels, mais sur des rapports essentiels. Ils supposent, en effet, et le respect d'autrui et le respect de soi-même, qui comprennent la morale tout entière. La conscience universelle en a eu partout le sentiment ; c'est pourquoi on a rapproché dans toutes les langues, comme dans la nôtre, l'homme honnête de l'honnête homme. Généralement, en effet, l'honnêteté extérieure exprime l'honnêteté intérieure et contribue à lui donner plus de fixité et de consistance ; car l'expression réagit toujours sur la chose exprimée. Il y a tant d'union, tant de pénétration réciproque entre l'âme et le

[1] *De Officiis,* liv. I, chap. XXX et XXXV, traduction de Burnouf.

corps que celui-ci ne peut longtemps exprimer un sentiment sans que celle-là l'éprouve.

IV

DE LA CULTURE DES SENTIMENTS ÉLEVÉS

On dit ordinairement qu'il appartient à la volonté de maîtriser les passions, c'est-à-dire de prévenir et de réprimer les écarts dont la sensibilité est susceptible. Mais pour qu'elle s'efforce de les maîtriser, il faut qu'elle y soit portée par certains principes d'action, qui ne peuvent être que des motifs ou des mobiles, que des conceptions rationnelles ou des stimulants sensibles. C'est dire qu'elle a besoin, pour discipliner la sensibilité, et de la raison et de la sensibilité elle-même : de la raison, qui lui offre l'idée du bien, c'est-à-dire l'idéal de l'homme en tant qu'homme, et de cette partie de la sensibilité qui s'attache à cette idée, comme au but suprême de la vie, et qui nous pousse à tout braver et à tout souffrir plutôt que de nous en écarter dans notre conduite. C'est cette partie de l'âme que Platon appelait tantôt le cœur, tantôt l'amour, et qu'il opposait à l'appétit et aux autres tendances vulgaires. C'est celle qu'Aristote nommait l'appétit raisonnable et qu'il opposait à l'appétit sensitif et à l'appétit irascible. C'est celle enfin que le christianisme oppose, sous le nom de charité ou amour du vrai bien, à la concupiscence ou amour

des faux biens, et qu'il met infiniment au-dessus de la science elle-même, comme le prouvent ces maximes bien connues : A quoi sert la science qui ne se tourne pas à aimer? — La science enfle, la charité vivifie, — et comme le prouve encore mieux le morceau célèbre où le plus grand apôtre de l'Église naissante proclame avec tant de sublimité morale que, quand un homme parlerait toutes les langues du monde et posséderait à la perfection toutes les sciences humaines, s'il n'a la charité, il n'est qu'un airain sonnant, qu'une cymbale retentissante.

Le meilleur moyen de réprimer nos passions, c'est-à-dire nos sentiments bas, est donc de développer nos sentiments élevés ; car nous ne pouvons affaiblir notre vie sensible et animale qu'en fortifiant notre vie rationnelle et vraiment humaine. Or, parmi nos sentiments élevés, figurent, à des degrés divers, nos tendances personnelles, nos tendances sociales et nos tendances intellectuelles.

Les plus remarquables et les plus vraiment humaines de nos tendances personnelles sont l'amour de la liberté et le désir de l'estime. Sans doute beaucoup d'animaux ont un goût instinctif pour l'indépendance et regimbent avec force contre toute espèce d'assujettissement. Mais quelle différence n'y a-t-il pas entre le goût machinal qu'ils ont pour une liberté toute physique, et le noble sentiment que l'homme éprouve pour la liberté civile et politique, dans tous les pays civilisés ! Je ne vois dans les tressaillements d'un animal qu'on dompte que les mouve-

ments involontaires de la chair qui se débat ; je vois dans les frémissements d'un homme qu'on opprime les libres protestations d'une âme dont la dignité est méconnue, dont le droit est violé et qui en a le sentiment, parce qu'elle est douée de cette raison dans laquelle l'idée de la dignité et celle du droit ont leur source.

Quant au désir de l'estime, peut-on comparer les indices légers par lesquels il se trahit chez quelques animaux, avec les signes éclatants par lesquels il se manifeste chez l'homme ? « Il est si ancré dans notre cœur, dit Pascal, qu'un soldat, un goujat, un cuisinier, un crocheteur, se vante et veut avoir ses admirateurs. La douceur de la gloire, ajoute-t-il, est si grande qu'à quelque chose qu'on l'attache, même à la mort, on l'aime. » Aussi ils ne sont pas rares ceux qui ont bravé la mort pour conquérir l'immortalité, c'est-à-dire pour vivre à jamais dans la mémoire des hommes. — Ce sont là des sentiments qui constituent, comme Platon le remarquait déjà de son temps, l'élévation du cœur et qui viennent puissamment en aide à la raison contre les tendances inférieures et brutales.

L'homme n'est pas moins grand par ses tendances sociales, telles que l'amour de la patrie et les affections de famille, que par ses tendances personnelles. La patrie ! Quels souvenirs ce seul mot n'éveille-t-il pas ! quels actes de courage et de dévouement n'évoque-t-il pas devant l'imagination émue ? Or tout cela c'est de la grandeur, j'entends de la grandeur

morale ; car il y a de la grandeur morale à s'oublier pour les autres, au mépris de l'amour de soi-même qui crie et réclame, et à sacrifier son bien particulier au bien public. Que l'homme agisse ainsi avec calme ou dans un élan d'enthousiasme, il obéit à la raison, à la raison réfléchie dans un cas, à la raison spontanée dans l'autre. Aussi, il s'élève par là non seulement au-dessus de l'animal, mais encore au-dessus de lui-même : il atteint la sphère de l'héroïsme.

Quant aux sentiments de famille, s'ils ont leurs racines dans l'animalité, ils s'épurent et s'ennoblissent singulièrement au contact des éléments vraiment humains de notre nature. Celui qui rapproche un sexe de l'autre et auquel la famille même doit sa naissance, n'est d'abord qu'un instinct, l'instinct de la reproduction, et pourtant il devient, nous l'avons vu, dans les natures vraiment distinguées, ce sentiment de l'amour qui a tant de grandeur et de délicatesse. Or cette délicatesse et cette grandeur ne lui viennent pas de notre corps, c'est-à-dire de notre animalité, mais de notre esprit, c'est-à-dire de notre humanité ; car, dit finement Pascal, « quand un homme est délicat en quelque endroit de son esprit, il l'est en amour », et « dans une âme grande tout est grand. Le premier effet de l'amour, ajoute-t-il, c'est d'inspirer un grand respect ; on a de la vénération pour ce qu'on aime... on ne reconnaît rien au monde de grand comme cela. » Non seulement ce sentiment ennoblit son objet en idée et par ce qu'on a appelé une sorte de

cristallisation, mais il ennoblit en réalité le sujet qui l'éprouve. « Il semble, dit encore Pascal, que l'on ait une tout autre âme quand on aime que quand on n'aime pas et on devient toute grandeur. » Que si l'on ne veut voir là que des phénomènes chimériques ou tout au moins exceptionnels, que l'on considère les familles les plus bourgeoises et les plus modestes, celles dont nous avons journellement le spectacle sous les yeux, et on se convaincra que les rapports des sexes y sont au moins relevés par l'affection, la confiance, l'estime, c'est-à-dire par des sentiments qui impliquent l'intervention de la raison. Chez les espèces inférieures, il n'y a (qu'on nous passe l'expression) que des mâles et des femelles ; dans l'espèce humaine seule, il y a des époux et des épouses.

L'amour paternel n'affecte pas non plus le même caractère chez l'homme que chez l'animal. Ce n'est plus la tendance machinale qui porte, à son insu, un être vivant vers un sujet sorti de lui : c'est l'affection consciente d'elle-même, par laquelle un être moral s'attache à un être moral, au point de se dévouer et de se sacrifier pour lui sans arrière-pensée et sans espoir de retour. Et le bien qu'il recherche pour lui, ce n'est pas seulement le bien physique, mais encore le bien moral ; ce qu'il aime en lui, ce ne sont pas ses vices, mais ses vertus : aussi se montre-t-il attentif à réprimer les uns et à encourager les autres. Son amour pour lui est ennobli par le sentiment tout rationnel du devoir. Ajoutons qu'il est relevé par le sentiment tout rationnel du droit. Chargé, au moins

pour un temps, de la destinée de ses enfants, le père sent qu'il est investi à leur égard d'une sorte de magistrature naturelle ; qu'il a droit à leur respect et ne doit pas permettre qu'ils méconnaissent son autorité. Aussi don Diègue ne sépare pas son amour pour Rodrigue du sentiment du devoir et de l'honneur, et Œdipe invoque la justice des dieux contre les fils ingrats qui ont outragé en sa personne la majesté paternelle. Il en est de l'amour filial comme de l'amour paternel, il a chez nous quelque chose d'essentiellement moral : aussi peut-on dire qu'il n'y a vraiment des fils, dans la haute acception du mot, qu'au sein de l'espèce humaine. L'instinct qui rapproche, pour un temps, le petit de sa mère, en vue d'un besoin physique à satisfaire, pour les laisser ensuite étrangers l'un à l'autre, ne ressemble guère, en effet, à ce sentiment composé de vénération et de tendresse, analogue à celui qu'on a pour les dieux, qui remplit le cœur d'un enfant bien né pour son père et pour sa mère et auquel on a donné le beau nom de piété filiale. Tant il est vrai que celles mêmes de nos affections sociales qui nous sont communes avec les animaux, prennent en tombant dans le moule de l'humanité, un caractère vraiment humain, et s'imprègnent pour ainsi dire de notre essence !

Les inclinations intellectuelles, par cela seul qu'elles supposent l'intervention de la raison, sont particulières à l'espèce humaine et étrangères aux autres espèces animales. Les principales sont le sentiment du vrai, celui du beau, celui du bien et le sentiment

religieux. Nous avons vu quel rôle le premier joue dans l'homme, même à l'âge où son être physique se développe si énergiquement que les tendances qui s'y rapportent sembleraient devoir absorber toutes les autres. Mais c'est surtout dans l'âge mûr et chez les natures d'élite que ce sentiment se manifeste avec toute sa puissance. Qu'est-ce qui pousse tant d'esprits supérieurs à rechercher les lois des sociétés humaines, à étudier les révolutions de notre globe, à reconstituer les espèces qui l'ont occupé avant nous, à suivre dans l'espace sans bornes les mouvements de ces corps ou plutôt de ces mondes immenses à côté desquels le nôtre n'est qu'un grain de poussière, sinon l'amour désintéressé de la science? Noble sentiment et qui contribue plus que tous nos sentiments personnels à notre perfection; car il détermine en nous une véritable promotion de la vie, un véritable agrandissement de l'être. En obéissant au désir de la propriété ou à celui de l'estime, nous n'acquérons qu'une grandeur extérieure et apparente; en cédant au désir de la science, nous acquérons une grandeur intérieure et réelle, cette grandeur de l'esprit qui échappe non seulement aux animaux, mais encore, suivant la dédaigneuse expression de Pascal, « aux rois, aux princes, aux capitaines, à tous ces grands de chair. »

Le sentiment du beau n'est pas moins propre à l'homme que celui du vrai. L'enfant dont l'intelligence s'ouvre à peine à la connaissance du monde extérieur, est déjà sensible à l'harmonie des sons, à

l'éclat des couleurs, à la régularité des formes, à la grâce des mouvements. Il n'en est pas de même de l'animal, parce que la beauté, même matérielle, échappe aux sens et n'est accessible qu'à l'esprit, et que l'esprit lui fait complètement défaut. Les sens, en effet, ne saisissent que la matière. Or la matière n'est pas belle par elle-même, elle n'est belle qu'en tant qu'elle exprime une idée, l'idée d'ordre et de convenance. Mais cette idée, l'animal ne l'a pas, puisqu'elle est une des conceptions les plus élevées de la nature raisonnable et qu'il est dépourvu de raison.

Quelques anthropologistes ont très bien vu que le sentiment religieux est un des caractères distinctifs de notre humanité, un de ceux qui nous séparent le plus profondément des autres espèces animales ; mais ils n'ont pas vu qu'il dépend lui-même d'un caractère supérieur, qui est la raison, et qu'il n'est qu'un résultat de l'action de cette dernière sur notre nature sentante. Au premier retour sérieux que l'homme fait sur lui-même et au premier regard profond qu'il jette sur le monde, il comprend que le monde et lui ne se sont pas faits tout seuls, qu'ils ont une cause et que, de cause en cause, il faut bien remonter jusqu'à une cause première mystérieuse, mais toute-puissante : ainsi le veut le principe de causalité. En présence de ces curieuses harmonies du monde moral et du monde physique qui frappent les esprits les moins attentifs, en face de ces merveilleuses appropriations des moyens à la fin qui éclatent en nous et hors de nous, il ne

peut pas s'empêcher d'affirmer l'existence d'un principe d'ordre et d'harmonie : ainsi le veut le principe de finalité. En voyant cet ordre merveilleux parfois troublé par l'oppression de l'innocence et le triomphe du crime, il éprouve le besoin d'imposer au ciel le redressement des iniquités de la terre : ainsi le veut le principe de justice et de moralité. Mais le principe de causalité, celui de finalité et celui de justice sont des principes essentiellement rationnels. C'est donc des principes rationnels que les croyances religieuses dérivent ; c'est donc dans la raison que le sentiment religieux a sa source. Comment s'étonner après cela que les êtres sans raison, les animaux, ne le connaissent pas ?

Le sentiment le plus élevé de notre nature, celui auquel tous les autres, y compris le sentiment du vrai, celui du beau et celui du divin, doivent être subordonnés, car ils sont sujets, eux aussi, à quelques déviations, c'est le sentiment du bien ou sentiment moral. Après avoir commis une action qui le dégrade ou qui nuit à ses semblables, l'homme se la reproche intérieurement, il a le sentiment amer de sa bassesse ou de son inhumanité, il a des remords; après avoir fait une action noble et généreuse, en parfaite conformité avec l'idéal de son espèce, il sent qu'il est dans l'ordre, qu'il est ce qu'il doit être, il éprouve un sentiment de satisfaction morale. Est-il témoin d'un acte d'infamie ou d'iniquité, son cœur se soulève contre celui qui s'en est rendu coupable, il ressent à son égard du mépris ou de l'indignation. Voit-il, au contraire, un

acte de vertu ou d'héroïsme s'accomplir sous ses yeux, il éprouve envers son auteur un sentiment de respect ou d'admiration. Tous ces sentiments, le remords, la satisfaction intérieure, le mépris, le respect, l'indignation, l'admiration, ne sont que des modifications du sentiment du bien. C'est pourquoi ils sont inconnus à l'animal. Le sentiment du bien suppose, en effet, l'idée du bien et aussi celle du devoir et de la responsabilité, c'est-à-dire des idées essentiellement rationnelles : or, l'animal est étranger à la raison et aux catégories ou idées fondamentales qui la constituent.

On voit que la sensibilité de l'homme n'est pas moins admirable que son intelligence, et que son cœur n'est pas moins grand que son esprit. J'oserais même dire qu'à un certain point de vue il est plus grand encore. A quoi sert, en effet, de connaître le bien, si on ne l'aime pas, et quel prix peut avoir une science qui ne pénètre pas jusqu'à l'âme et ne se manifeste pas par des sentiments et par des actes? Seulement ce qui est grand dans la sensibilité, ce ne sont pas ses tendances physiques, mais ses aspirations morales. Les unes sont engagées dans la matière et dépendent des organes, ce sont des instincts; les autres relèvent de l'esprit et sont ennoblies par la pensée, ce sont des sentiments. Or, pendant que l'instinct reste au-dessous de la sphère de la raison, le sentiment l'atteint, s'il ne la dépasse. Par conséquent, c'est sur lui, aussi bien que sur la pensée, qu'il faut nous appuyer, si nous voulons triompher de notre nature animale et vivre véritablement en hommes.

CHAPITRE IV

DES CAUSES QUI PEUVENT SUREXCITER LA SENSIBILITÉ

Bals et spectacles. — Opinion de Bossuet. — Opinion de J.-J. Rousseau. — Moralité du théâtre.

BALS ET SPECTACLES

Si l'on veut conserver cette modération, cette harmonie de l'âme, qui est une partie si importante de la vie morale, il ne faut pas seulement chercher à soumettre la sensibilité à la raison, il faut encore éviter toutes les occasions qui pourraient la porter à en secouer le joug, telles que les mauvaises compagnies, les mauvaises lectures, les bals trop libres et les spectacles licencieux.

La société de l'homme est agréable à l'homme,

mais elle ne lui est pas toujours salutaire. En même temps, en effet, que nous sommes sociables, nous sommes imitateurs : les pensées, les sentiments, les paroles, les actions de nos semblables exercent sur nous une grande influence. Par conséquent, suivant que ceux avec lesquels nous sommes en rapports habituels sont vertueux ou vicieux, leur commerce est favorable ou contraire à notre perfectionnement : ils déteignent sur nous d'une manière ou d'une autre. De là la nécessité d'éviter les mauvaises compagnies et de fréquenter les bonnes, si nous tenons à remplir nos devoirs, c'est-à-dire à faire prédominer en nous, en toute circonstance, l'homme proprement dit sur l'homme animal. C'est un précepte dont doivent surtout se pénétrer les jeunes gens, parce que leur nature souple et malléable reçoit facilement toutes les impressions, et qu'il suffit souvent d'un camarade corrompu pour produire ou développer en eux des dispositions funestes. Il s'impose également à ceux dont la santé morale est encore chancelante et demande des ménagements particuliers. C'est pourquoi les moralistes un peu sévères recommandent à leurs disciples de fuir le monde, quand ils n'ont pas encore assez d'énergie pour se raidir et réagir contre lui. Quelques-uns même veulent qu'on le fuie en tout état de cause, parce que l'air qu'on y respire est mortel à la santé de l'âme : Je ne vais jamais dans le monde, dit un ancien, sans en revenir plus mauvais. Le contact de tous ces hommes avides, ambitieux, voluptueux, vous prédispose à éprouver toutes les passions

qui les dévorent; car on est toujours porté à imiter le grand nombre et à suivre le torrent[1].

Le christianisme prêche la fuite du monde avec plus d'ardeur encore. Il fait remarquer que l'esprit en est incompatible avec l'esprit de Dieu, c'est-à-dire avec l'esprit qui préside au développement de la vie vertueuse. C'est sans doute pour s'y soustraire plus sûrement que tant de personnages d'élite, amoureux de la beauté morale, s'arrachèrent, durant les premiers âges de l'ère chrétienne, aux entraînements du siècle, et se mirent à vivre seuls ou avec d'autres hommes qui partageaient leurs sentiments et leurs aspirations : c'est l'origine de la vie érémitique et de la vie cénobitique. Il n'entre pas dans notre pensée de recommander ces deux genres de vie, dans un temps comme le nôtre : l'homme doit aujourd'hui se mêler activement à la société de ses semblables et la transformer sur le patron de l'idéal, au lieu de se renfermer dans une contemplation oisive et solitaire. Mais nous croyons pouvoir conseiller à tout jeune homme qui tient à son perfectionnement intérieur, de veiller avec le plus grand soin, suivant l'expression de Mme de Staël, au milieu dont il s'entoure immédiatement ; car ce milieu exercera sur lui, soit en bien, soit en mal, une profonde influence. C'est seulement quand son caractère, c'est-à-dire son tempérament moral, sera formé, qu'il pourra coudoyer des hommes de toute sorte impunément et sans craindre de se laisser entamer.

[1] Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Lettre VII.

La lecture n'a guère moins d'importance que la conversation, et il faut mettre presque autant de soin dans le choix des livres qu'on lit que dans celui des hommes qu'on fréquente. Parmi les livres, en effet, les uns s'adressent aussi à l'élément animal, les autres à l'élément humain de notre nature ; les uns nous abaissent, les autres nous élèvent. Il faut ranger dans la première catégorie les ouvrages obscènes que Rome produisit, à l'époque de sa décadence, et cette multitude de romans licencieux qui étaient si communs au siècle dernier et qui le sont encore trop dans le nôtre. Nés de la corruption des mœurs, ils l'augmentent à leur tour. Les romans qui sont écrits sur un ton plus convenable, ne laissent pas que d'avoir aussi leurs inconvénients. Ils faussent quelquefois le jugement, en charmant l'imagination ; car ils peignent la vie sous des couleurs mensongères, et substituent aux vrais rapports des choses des rapports chimériques. Ils faussent également la conscience ; car ils lui font envisager comme les premiers des biens les plaisirs des sens, les richesses, le luxe, la mollesse, la plupart des biens imaginaires ou inférieurs. Enfin ils jettent dans le cœur un trouble souvent funeste, à un âge où il n'est déjà que trop disposé à s'émouvoir. Beaucoup de romans d'aujourd'hui sont des compositions d'un ordre élevé ; mais ils ne doivent pas être lus indistinctement par toute sorte de personnes. Il faut avoir une raison formée et une volonté ferme, que les passions ne sauraient entraîner bien loin, pour pouvoir goûter sans

danger les peintures animées de la vie qu'ils renferment ordinairement.

Certains théologiens moralistes condamnent absolument, comme des excitations à l'incontinence, le bal et la danse, qui tiennent tant de place dans nos habitudes mondaines. Ils montrent en cela, suivant moi, une sévérité excessive. Qu'on interdise ces divertissements aux jeunes gens qui se destinent au ministère sacré et aux jeunes filles qui ont fait vœu de passer leur vie sous les arceaux silencieux des cloîtres, le cœur uniquement épris d'un idéal divin, je le comprends; mais on ne saurait les défendre avec la même rigueur à ceux et à celles qui doivent vivre dans le siècle et perpétuer l'espèce humaine. L'homme et la femme sont faits l'un pour l'autre : leur union est une des grandes fins de la nature. Mais, avant de s'unir, il faut bien qu'ils se voient, qu'ils se conviennent, qu'ils se plaisent, sans quoi ils s'exposeraient à se rendre malheureux mutuellement. Or ils ne peuvent se voir nulle part avec plus de décence que sous les yeux du public, en présence de leurs parents, dans des réunions où les regards des spectateurs leur imposent la plus grande retenue. Ils ne peuvent chercher à se plaire plus innocemment qu'en se livrant à des exercices où ils satisfont à la fois ce besoin tout physique de locomotion, qui tourmente des natures pleines de sève et de vie, et ce sentiment esthétique et délicat qui les porte à déployer de la souplesse et de la grâce, en réglant leurs mouvements suivant les lois du rythme et de la cadence.

Sans doute le bal n'est pas une école de vertu, mais il n'est pas non plus une école de libertinage. Il offre moins de danger pour les bonnes mœurs, quand il a lieu dans des conditions convenables, que certaines lectures avidement faites et que certaines confidences avidement recueillies, dans la réclusion de la vie domestique, par les jeunes personnes les mieux surveillées. Quoi de plus gracieux et de plus chaste tout ensemble que la jeune danseuse si splendidement décrite par un grand poète de nos jours! Elle ne voit dans le bal que des bijoux et des colliers, que des ceintures de moire, avec leurs reflets ondoyants, que des tissus fins et légers comme des ailes d'abeilles; elle n'entend que les pas cadencés des cavaliers et les mille voix de l'orchestre joyeux; elle n'a qu'un plaisir, celui de bondir éperdue, avec la vivacité et l'ardeur de ses seize ans[1].

Si nous amnistions ces divertissements qui ont toujours été en usage dans les sociétés polies, nous condamnons, avec tous les gens sensés, les écarts auxquels ils peuvent donner lieu, soit au point de vue des mœurs, soit au point de vue de la vanité et du luxe. Se laisser entraîner par l'ardeur de la jeunesse à ces réunions vulgaires où le cœur n'est pour rien, l'es-

[1] Mais elle par la valse et la ronde emportée,
Volait et revenait et ne respirait pas,
Et s'enivrait des sons de la flûte vantée,
Des fleurs, des lustres d'or, de la fête enchantée,
Du bruit des voix, du bruit des pas.

VICTOR HUGO, *Orientales*, XXXIII.

prit pour peu de chose, et où la vie inférieure et animale se donne momentanément carrière aux dépens de la vie supérieure et vraiment humaine, c'est, de l'aveu de tout le monde, s'oublier soi-même et se dégrader. Faire d'un bal, qui ne devrait être qu'une distraction sans importance, coupant un instant une existence occupée et affairée, sa grande occupation et sa principale affaire, y dépenser pour sa parure des sommes qui auraient suffi à entretenir un mari et des enfants durant une année entière, compromettre sa fortune et quelquefois même ruiner sa famille, pour le vain plaisir d'humilier un moment une rivale, c'est une vanité folle, un égoïsme monstrueux que l'opinion publique ne saurait assez sévèrement flétrir.

De tous les divertissements auxquels on se livre chez les peuples civilisés, il n'en est point qui aient donné lieu, au point de vue moral, à de plus longs et plus mémorables débats que les spectacles dramatiques. Comme la question est loin d'être résolue et qu'elle se rattache étroitement à notre sujet, on nous permettra de la reprendre avec quelque détail.

Pour bien apprécier la moralité des spectacles dramatiques, il faut d'abord se rendre compte de leur origine et de l'action qu'ils exercent sur les âmes. L'art dramatique doit sans doute sa naissance, comme les autres variétés de la poésie, au besoin d'exprimer le beau par le langage mesuré et de le représenter à l'imagination d'autrui tel qu'on l'imagine soi-même.

Mais il suppose de plus le besoin de voir ce qu'on a d'abord seulement imaginé. Quand les enfants ont entendu raconter de grandes batailles, ils ne se bornent pas, on le sait, à repasser dans leur esprit ces scènes terribles, ni même à les retracer par la parole à leurs jeunes camarades : ils les figurent extérieurement et s'en donnent à eux-mêmes et aux autres le spectacle ; ils se forment en deux camps, ils en viennent aux mains, ils jouent aux soldats. Eh bien, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, les hommes sont de véritables enfants. Ils ne sont heureux que quand ils peuvent contempler les événements les plus importants de leur histoire politique et religieuse reproduits plus ou moins exactement à leurs regards, et qu'il leur est donné de voir et de toucher, pour ainsi dire, des personnages qu'ils n'avaient jusqu'alors qu'entrevus, comme dans un rêve, sous les formes indécises et vaporeuses que leur prêtait l'imagination. C'est ainsi qu'ils évoquèrent, chez les anciens, le vainqueur de l'Inde et son brillant cortège, dans les fêtes de Bacchus ; c'est ainsi qu'ils firent revivre, au moyen âge, le touchant Crucifié du Golgotha, avec son entourage lugubre, dans les cérémonies de la Passion, et ce fut de cette manière, on ne l'ignore pas, que l'art dramatique prit naissance.

Mais pourquoi les hommes ne se contentent-ils pas du simple récit des faits et tiennent-ils à les voir représenter ? C'est qu'ils sont avides d'émotions et que les choses qu'on entend raconter n'émeuvent jamais comme celles qu'on voit soi-même. Un exemple fa-

milier va faire comprendre ce que nous voulons dire.

Vous lisez dans votre journal l'histoire d'un meurtre qui a été commis il y a quelques jours. A mesure que vous en suivez le récit dans cette feuille, votre imagination vous en retrace assez vivement les circonstances, et, comme vous avez un bon cœur et une conscience droite, vous vous apitoyez sincèrement sur la victime et vous maudissez cordialement le bourreau; mais enfin vous passez de cette nouvelle locale à d'autres qui vous la font un peu oublier, et, au bout de quelques jours, peut-être de quelques heures, vous n'y pensez plus. Mais si, au lieu d'avoir lu l'histoire de ce crime et de vous l'être représenté en imagination, d'après le récit qui en était fait, vous en avez été vous-même témoin, si vous l'avez vu de vos propres yeux, si les cris de colère du meurtrier, les râlements étouffés de la victime ont frappé vos oreilles, si son sang fumant a rejailli jusque sur vos vêtements, sur vos mains, sur votre visage, quelle différence! Votre âme est ébranlée jusque dans ses dernières profondeurs; les auteurs de cette scène se gravent en caractères ineffaçables dans votre souvenir. Pourtant, dans les deux cas, le fait est le même : il est seulement arrivé à votre âme par deux portes différentes, là par l'imagination, ici par les sens extérieurs. Eh bien, c'est précisément ce qui distingue le genre narratif et le genre dramatique, et fait que celui-ci nous procure des émotions tout autrement vives que celui-là. Il n'y a là qu'une application particulière d'une loi psychologique très simple, mais à

laquelle on ne fait pas attention, c'est que l'âme est plus fortement remuée par ce qui frappe les sens que par ce qui frappe seulement l'imagination.

C'est parce que l'art dramatique nous émeut si profondément qu'on s'est demandé s'il n'offrait pas des dangers exceptionnels, et s'il n'y aurait pas lieu ou de le supprimer ou de le soumettre à une discipline particulière. Platon, dans sa *République*, en fait ressortir le péril. Aristote, dans sa *Politique*, se montre moins sévère : il défend aux jeunes gens d'assister aux farces satiriques et aux comédies, mais seulement jusqu'à l'âge où ils pourront prendre place aux repas des hommes et boire le vin pur. Les Pères de l'Église condamnent les représentations théâtrales, d'abord parce qu'elles se lient, dans leur pensée, aux cérémonies idolâtriques de l'ancien culte et aux spectacles sanglants où l'on jetait les chrétiens aux lions, ensuite parce qu'elles leur paraissent en elles-mêmes des leçons d'immoralité et de corruption. A une époque où l'on fuyait au désert pour éviter l'atteinte des passions, comment n'aurait-on pas détesté ces théâtres où elles se donnaient si librement carrière? La question de la moralité du théâtre fut reprise, comme on sait, au XVIIe et au XVIIIe siècle et suscita des discussions pleines d'intérêt. Nicole, Racine, Marmontel, d'Alembert, y prirent part avec plus ou moins de distinction ; mais deux auteurs surpassèrent tous les autres par la vigueur et l'éclat de leur éloquence : je veux parler de Bossuet et de J.-J. Rousseau.

II

OPINION DE BOSSUET

Un religieux théatin, le Père Caffaro, avait essayé de justifier la comédie dans un petit écrit, publié du reste sans son aveu. Bossuet, qui était alors le véritable chef de l'Eglise gallicane et dont l'œil était incessamment ouvert sur toutes les innovations qui pouvaient altérer soit la pureté du dogme, soit celle de la morale, prit aussitôt la plume et écrivit au Père Caffaro pour lui démontrer ses erreurs et le sommer de se rétracter.

L'apologiste du théâtre avait prétendu que les spectacles n'ont point pour but d'exciter les passions ; que c'est là un résultat purement accidentel et étranger à leur essence. L'éloquent évêque rejette dédaigneusement une telle distinction : « Dites-moi, s'écrie-t-il, ce que veut un Corneille, dans son *Cid*, sinon que l'on aime Chimène, qu'on l'adore avec Rodrigue, qu'on tremble avec lui, lorsqu'il est dans la crainte de la perdre, et qu'avec lui on s'estime heureux lorsqu'il espère de la posséder ?... Si le but des théâtres n'est pas de flatter ces passions qu'on veut appeler délicates, mais dont le fond est si grossier, d'où vient que l'âge où elles sont le plus violentes, est aussi celui où l'on est touché le plus vivement de leur expression ? Pour-

quoi, dit saint Augustin, si ce n'est qu'on y voit, qu'on y sent l'image, l'attrait, la pâture de ses passions? »

A en croire l'honnête théatin, l'amour, tel que le théâtre moderne le décrit, est un sentiment si noble et s'exprime si délicatement qu'il n'y a vraiment pas à s'en alarmer. L'austère prélat repousse cette justification : « Quoique vous ôtiez en apparence, dit-il, à l'amour profane ce grossier et cet illicite, il en est inséparable. De quelque manière que vous vouliez qu'on le tourne et qu'on le dore, dans le fond ce sera toujours, quoi qu'on puisse dire, la concupiscence de la chair, que saint Jean défend de rendre aimable, puisqu'il défend de l'aimer... » Et ailleurs : « Il faudra donc que nous passions pour honnêtes les impiétés et les infamies dont sont pleines les comédies de Molière ou que vous ne rangiez pas dans les pièces d'aujourd'hui celles d'un auteur qui vient à peine d'expirer, et qui remplit encore à présent tous les théâtres des équivoques les plus grossières dont on ait jamais infecté des oreilles chrétiennes ? »

C'est ainsi que Bossuet fulmine ses anathèmes et contre le théâtre et contre les grands auteurs dramatiques pour lesquels notre éducation littéraire nous a inspiré une sorte de culte. Essayons de nous soustraire à l'empire de ce langage véhément et d'examiner avec calme ce qu'il faut penser d'une telle condamnation.

L'art dramatique a-t-il essentiellement pour but de remuer les passions, dans le sens où Bossuet l'entend, c'est-à-dire de produire une délectation voluptueuse?

Je ne le crois pas. Sous sa forme la plus haute, qui est la tragédie, il a pour principe la sympathie que l'homme éprouve naturellement pour son semblable, et tend à exciter en lui des sentiments de pitié ou de terreur, en plaçant les personnages dans des situations pathétiques ou effrayantes. C'est ainsi que l'entendaient, dans l'antiquité, les théoriciens de l'art, notamment Aristote; c'est ainsi que le comprenaient les maîtres de l'art eux-mêmes, principalement Eschyle et Sophocle. Qu'on se rappelle la sombre légende d'Oreste poursuivi par les Furies, pour avoir trempé ses mains dans le sang de sa mère; qu'on se souvienne de la lugubre histoire d'Œdipe découvrant peu à peu les horribles forfaits qu'il a commis à son insu, puis se crevant les yeux de désespoir et s'en allant mendier son pain de porte en porte, appuyé sur le bras d'une fille tendre et pieuse, et qu'on dise si on voit rien là qui tende à flatter les sens et à exciter la volupté! Tout n'y est-il pas combiné, au contraire, pour éveiller dans le cœur de l'homme les sentiments graves et tristes qui naissent du spectacle navrant des misères humaines?

La tragédie produit quelquefois dans l'âme, en même temps que la terreur et la pitié, un autre sentiment encore plus noble et plus étranger à la vie organique, je veux dire l'admiration. Qu'on relise le *Prométhée* d'Eschyle et l'*Antigone* de Sophocle, et qu'on tâche d'y découvrir quelque trace de cette sensualité qui est, suivant Bossuet, le caractère essentiel de toute pièce dramatique, on n'y réussira pas. On

n'y trouvera que le sentiment de la dignité personnelle et celui du devoir accompli éclatant avec une admirable énergie. Qu'on aille assister à une représentation d'*Horace* ou de *Cinna* et on verra si on en sort l'âme amollie, et si on n'en rapporte pas, au contraire, avec une plus haute conception de l'idéal humain, plus d'ardeur pour le réaliser.

Mais l'amour tient cependant beaucoup de place dans les tragédies, surtout dans celles du théâtre français! Je ne l'ignore pas; mais n'en tient-t-il pas beaucoup aussi dans les autres œuvres de la littérature et de l'art? Il faudra donc, si l'on veut être conséquent, l'en bannir aussi et en interdire toujours et partout l'expression. Le bon sens proteste contre un pareil rigorisme. Que faire donc? Le dépeindre conformément aux lois de l'honnêteté et de la décence. Or, c'est précisément ce qu'ont fait nos grands tragiques. C'est pourquoi leurs pièces ne sauraient offrir aux hommes faits, pour lesquels seuls elles ont été composées, aucun danger sérieux. Le grand art, en effet, épure et ennoblit tout ce qu'il touche, parce qu'il cherche, en peignant la passion, à éveiller le sentiment de la beauté et non celui de la volupté : « Si la Vénus du Capitole ou la sainte Cécile, dit un illustre écrivain, excite en vous des désirs sensuels, vous n'êtes pas fait pour sentir le beau[1]. » Ce que Victor Cousin dit ici des grandes créations de la sculpture et de la peinture, il faut le dire aussi de celles de l'art drama-

[1] V. Cousin, *Du Vrai, du Beau et du Bien*, p. 145.

tique, de Chimène et de Pauline, de Monime et d'Andromaque. Ce sont là des créatures trop pures, trop idéales, trop divines, pour produire dans les âmes autre chose qu'une noble et suave délectation esthétique.

La comédie a pour but de provoquer la gaieté et le rire, comme la tragédie d'éveiller la pitié et l'admiration. Elle n'est ni moins naturelle ni moins légitime ; car il est aussi conforme à la nature et à la raison de rire de ce qui est ridicule que d'admirer ce qui est admirable et que de s'apitoyer sur ce qui est digne de pitié. Le ridicule, en effet, n'est pas autre chose que le laid, en tant qu'il ne dépasse pas certaines limites et ne va pas jusqu'à l'odieux : c'est la vanité, la poltronnerie, la jalousie, l'avarice, c'est-à-dire des altérations plus ou moins graves de l'idéal humain conçu dans sa pureté essentielle. Le poète qui nous représente le ridicule sous les traits de M. Jourdain, de Sosie, d'Arnolphe ou d'Harpagon, n'est pas moins fidèle aux lois de la moralité que celui qui nous dépeint l'héroïsme sous les traits de don Diègue, du vieil Horace, de Polyeucte ou de Sévère. Si celui-ci nous rend plus sensibles à la beauté morale, celui-là aiguise en nous le sentiment de la laideur morale : au fond, le résultat est le même. Qu'il puisse quelquefois échapper au poète comique, dans l'exécution de son œuvre, des détails qu'un goût sévère désavoue et qu'une conscience scrupuleuse réprouve, nous en convenons volontiers ; que Molière ne soit pas plus exempt de reproche qu'un autre sous ce rapport, nous

en convenons encore; mais on conviendra bien aussi que Bossuet va trop loin et se laisse emporter au delà des limites de la justice, quand il ne veut voir que des impiétés et des infamies dans les œuvres, généralement si saines, du prince de la comédie française. Ce jugement est d'autant plus étonnant de la part d'un esprit aussi élevé, qu'il aimait Térence, qu'il le faisait lire en entier à son jeune et royal élève, et que. si le comique latin est plus pur de forme que le comique français, il est certainement plus propre à énerver l'âme et à la plonger dans de molles langueurs.

Quelle que soit donc notre déférence pour l'autorité de Bossuet et notre respect pour les sentiments qui ont inspiré ses critiques, nous croyons pouvoir conclure de tout ce qui précède qu'elles sont peu fondées, et que ce n'est qu'en partant d'une fausse conception de l'art dramatique et en exagérant les abus qu'on en avait faits, que cet écrivain est arrivé à en proscrire l'usage.

Ce qui nous confirme dans cette manière de voir, c'est l'observation de ce qui se passe dans la vie ordinaire. Qui de nous n'a entendu quelquefois des gens bien élevés s'entretenir dans un salon de quelque pièce jouée depuis peu ? L'un parle des acteurs et caractérise avec goût le genre de talent de chacun d'eux ; un autre analyse la pièce, et montre très bien que tel personnage est pris dans la nature et dans la réalité, tandis que tel autre n'a jamais pu exister que dans les rêves d'un cerveau malade ; que le langage du premier est plein de vérité, tandis

que celui du second sonne faux et a quelque chose de déclamatoire. Ce qui se dégage de ces appréciations, c'est un sentiment plus ou moins délicat de l'art et une connaissance plus ou moins fine du cœur humain ; quant à la sensualité, elle n'y apparaît nullement. Or il est à croire que les impressions que ces honnêtes gens expriment ainsi dans la conversation, sont précisément celles qu'ils avaient éprouvées au spectacle. On en peut donc conclure qu'ils y étaient allés chercher, non des excitations voluptueuses, mais une distraction innocente, assaisonnée d'émotions esthétiques.

Bien loin de corrompre toujours les hommes, l'art dramatique les améliore toutes les fois qu'il reste fidèle à sa nature ; car il développe en eux cet esprit de réflexion auquel le libre arbitre doit sa naissance et qui leur permet de faire échec à la fatalité. Aussi lui appliquerai-je volontiers les belles paroles par lesquelles un penseur allemand caractérise l'art en général : « Comment l'art, se demande Hegel, a-t-il la vertu de polir les mœurs et de mettre un frein aux passions ? La grossièreté ou la violence du caractère consiste dans la domination tyrannique des penchants particuliers de la nature sensible, avec lesquels l'homme est identifié, de telle sorte qu'il n'a pas de volonté en dehors de ces mobiles. Or l'art adoucit cette rudesse inculte et tempère cette violence, en donnant l'homme en spectacle à lui-même. Dans ce simple tableau, il y a un pouvoir de calmer et une influence libératrice. Tandis que

l'homme contemple ainsi ses propres penchants et ses propres passions, tels qu'ils se développent en lui dans leur entraînement naturel et leur mouvement irréfléchi, il les voit hors de lui se poser devant lui ; il se prend à les considérer comme quelque chose d'extérieur à lui, il s'en distingue, s'en dégage, et par là même commence à s'affranchir, à être libre. On répète souvent que l'homme doit vivre dans une identité parfaite avec la nature. C'est demander qu'il reste inculte et grossier. En brisant l'unité qui le retient confondu avec elle, l'art l'élève de ses douces mains au-dessus de cet état d'innocence sauvage. En lui apprenant à contempler, il le dispose à réfléchir, il ouvre à son esprit la voie de la spéculation et de la science[1]. »

III

OPINION DE J.-J. ROUSSEAU

La thèse que Bossuet avait soutenue au dix-septième siècle fut reprise au dix-huitième par J.-J. Rousseau, dans sa Lettre à d'Alembert sur les spectacles. Cet écrivain avait, quelques années auparavant, dans son Discours sur les lettres, formellement condamné toute haute culture intellectuelle. En proclamant l'immoralité du genre dramatique, il ne fai-

[1] Hegel, *Esthétique*, trad. de M. Bénard, t. I, p. 43.

sait qu'appliquer à un cas particulier sa théorie de l'immoralité de la littérature considérée dans son ensemble : il était tout à fait dans la logique de sa situation.

Suivant Rousseau, il n'y a, pour l'homme, de plaisirs légitimes que ceux qui dérivent de sa destinée. Or il est dans sa destinée d'être fils, époux, père, citoyen, d'en remplir les devoirs et d'être heureux quand il les remplit. Voilà les vrais plaisirs de la vie. Hors de là, il n'y a que des passe-temps frivoles, qui ne peuvent plaire qu'aux esprits malades et aux cœurs corrompus. C'est dans cette dernière catégorie que les plaisirs du théâtre doivent être rangés. Rien de plus juste que la réponse de ce barbare à qui l'on vantait les jeux et les spectacles de Rome : « Les Romains, dit-il, n'ont donc ni femmes ni enfants ? »

Rousseau prétend qu'il n'y a de plaisirs légitimes que ceux qui sont en harmonie avec notre destinée. Il a raison : il reste seulement à savoir en quoi consiste notre destinée véritable. Or c'est là une question qui ne pouvait être bien résolue par un auteur qui n'avait pas craint de soutenir que l'homme qui pense est un animal dépravé. La destinée de l'homme consiste, comme l'ont très bien vu les sages de tous les temps, à développer sa nature spirituelle et vraiment humaine, c'est-à-dire les sentiments supérieurs qu'il possède seul sur la face de cette planète, l'amour du vrai, l'amour du beau, l'amour du bien, par lesquels il crée la science, l'art, la morale, et agrandit sans cesse l'écart qui existe entre lui et les autres êtres

animés. Elle consiste à donner l'essor à ces diverses aspirations, à déployer son être dans tous les sens, à perfectionner sa pensée sous toutes ses formes, cette pensée dont, suivant Pascal, nous devons nous relever, et qui est le vrai principe de notre grandeur : sa destinée domestique et sociale n'est qu'une partie de sa destinée ainsi comprise. C'est assez dire que les plaisirs qui découlent de ce mode supérieur de l'existence sont non seulement légitimes, mais encore nobles et élevés entre tous. Or, c'est parmi eux qu'il faut placer ceux qui découlent de l'art dramatique, comme ceux qui dérivent des autres variétés de l'art et de la littérature.

Rousseau ne se borne pas (on peut déjà le pressentir) à s'élever contre les abus de l'art dramatique : il le condamne, comme Bossuet, dans son essence même. Le but de cet art est, dit-il, de plaire au public. Or, pour lui plaire, il faut flatter sa passion dominante, c'est-à-dire lui servir, s'il est voluptueux, de la musique et des danses ; s'il est galant, de l'amour et de la galanterie ; s'il est badin, des ridicules et des plaisanteries. Mais qu'est-ce que cela, sinon exagérer ses mœurs dans le sens où elles pèchent déjà, c'est-à-dire le pervertir et le corrompre ?

Nous admettons que l'auteur dramatique ne peut plaire aux spectateurs qu'à la condition d'entrer plus ou moins dans leurs sentiments ; mais il n'est pas obligé pour cela de flatter celui de ces sentiments qui domine actuellement chez eux. Il arrivera au même but, s'il parvient par son art à rendre momentanément do-

minant celui qui ne l'était pas. La magnanimité ne dominait pas parmi les spectateurs des pièces de Corneille ; car elle est, à toutes les époques, une disposition rare : cela n'empêcha pas l'illustre poète d'aller la chercher au fond des cœurs, et de la réveiller par d'héroïques accents chez ceux qui en paraissaient le moins susceptibles. Le dédain des biens matériels n'est pas non plus très répandu parmi nous, et pourtant on sait qu'un poète estimable de notre temps fit applaudir, il y a quelques années, les vers où il opposait au culte de l'argent celui de l'honneur. Ajoutons que le raisonnement de Rousseau, s'il était juste, aurait des conséquences devant lesquelles ce singulier esprit ne reculerait sans doute pas, mais qui sont bien propres à faire réfléchir tous les amis de la civilisation : il entraînerait non seulement la condamnation de l'art dramatique, mais encore celle de la littérature tout entière. Tous ceux qui la cultivent se proposent, en effet, en une certaine mesure, de plaire au public auquel ils s'adressent ; ils doivent donc, eux aussi, si le raisonnement de Rousseau est exact, flatter ses passions, c'est-à-dire le pervertir et le corrompre.

Non content d'attaquer le théâtre en général, Rousseau critique la plupart des auteurs qui l'ont illustré, surtout Molière, envers lequel il est aussi dur que Bossuet lui-même : « Son plus grand soin, dit-il, est de tourner la bonté et la simplicité en ridicule et de mettre la ruse et le mensonge du parti pour lequel on prend intérêt... Voyez comment, pour multiplier ses plaisanteries, cet homme trouble l'ordre de la société ;

avec quel scandale il renverse tous les rapports les plus sacrés sur lesquels elle est fondée ; comment il tourne en dérision les respectables droits des pères sur leurs enfants, des maris sur leurs femmes, des maîtres sur leurs serviteurs ! »

Cette critique de Molière est d'une injustice manifeste ; car ce grand homme ne justifie pas les mœurs auxquelles on fait allusion ici, il les dépeint, ce qui est bien différent. — Mais ne devrait-il pas les condamner d'une manière formelle et expresse ? — Non ; car la comédie n'est pas un enseignement, mais une peinture. Tout ce qu'on peut lui demander, c'est d'être une peinture fidèle et ressemblante de la réalité, c'est-à-dire de ne pas enlaidir la vertu et embellir le vice. Cette condition remplie, la comédie ne sera pas immorale. Elle ne le sera pas plus que le monde dont elle n'est que le reflet, pas plus que l'histoire dont elle n'est que le pendant, puisqu'elle dépeint la vie privée et l'histoire la vie publique ; pas plus que la psychologie, dont elle n'est que la mise en action, puisqu'elle étale sur la scène tous les mystères de notre nature morale. Loin d'être nuisible, la comédie est utile, comme toutes les choses auxquelles nous venons de la comparer ; car elle fournit, comme elles, une ample matière à nos réflexions et nous facilite, comme elles, l'accomplisement du plus grand précepte de la sagesse antique : « Connais-toi toi-même. »

Mais les comédies de Molière remplissent-elles toutes ces conditions ? Ne rendent-elles pas mépri-

sables de simples travers et ne font-elles pas paraître aimables de véritables crimes ? « Quel est le plus blâmable, s'écrie Rousseau, d'un bourgeois sans esprit et vain, qui fait sottement le gentilhomme, ou du gentilhomme fripon qui le dupe ? Dans la pièce dont je parle, ce dernier n'est-il pas l'honnête homme ? N'a-t-il pas pour lui l'intérêt, et le public n'applaudit-il pas à tous les tours qu'il fait à l'autre ? Quel est le plus criminel d'un paysan assez fou pour épouser une demoiselle ou d'une femme qui cherche à déshonorer son époux ? Que penser d'une pièce où le parterre applaudit à l'infidélité, au mensonge, à l'impudence de celle-ci et rit de la bêtise du manant puni ? C'est un grand vice d'être avare et de prêter à usure ; mais n'en est-ce pas un plus grand encore de voler son père, de lui manquer de respect, de lui faire mille insultants reproches, et, quand ce père irrité lui donne sa malédiction, de répondre d'un air goguenard qu'il n'a que faire de ses dons ? »

Je réponds à Rousseau que nous n'avons pas la moindre admiration pour le gentilhomme fripon, pour la femme infidèle et pour le jeune homme prodigue dont il veut parler. Il est vrai que Molière ne rend pas ces personnages aussi méprisables qu'il rend les autres ridicules ; mais la raison en est bien simple, quoiqu'elle n'ait jamais été démêlée nettement, c'est que ces derniers sont les vrais sujets de la pièce, et que c'est sur eux que l'auteur veut concentrer l'attention, tandis que les premiers servent simplement à les faire ressortir et ne doivent être vus que de

profil. Quand un père veut empêcher son fils de se laisser exploiter par des chevaliers d'industrie, il ne s'amuse pas à lui montrer ce qu'il y a d'ignoble dans leur profession : il s'attache seulement à lui faire voir ce qu'il y a de désagréable et d'humiliant à être leur dupe ; car c'est là le propre sujet de sa harangue : le reste n'a rien à y voir. De même quand un poète veut peindre les travers d'un bourgeois vaniteux, qui se laisse exploiter par un gentilhomme, il ne s'amuse pas à montrer combien la conduite de celui-ci est répréhensible, il montre seulement combien celle de l'autre est ridicule ; car c'est là le vrai sujet de sa comédie : le reste ne fait rien à l'affaire.

Rousseau s'indigne de la violation de la majesté paternelle dans la personne d'Harpagon. Il eût mieux fait, suivant moi, de réserver son indignation pour une occasion plus favorable. Car enfin où est-elle cette majesté ? Qu'en a fait le vieux ladre ? S'il voulait être honoré de sa famille, il ne devait pas lui préférer sa cassette ; s'il tenait à être respecté de son fils, il devait commencer par se respecter lui-même, au lieu de se dégrader à la fois par l'usure et par le mensonge. Le fils fait mal sans aucun doute de manquer à son père ; mais le père mérite que son fils lui manque. Il l'a réduit aux emprunts onéreux et à la révolte par sa conduite : il est puni par où il a péché. A ce point de vue, la scène blâmée par Rousseau a même un côté moral : elle n'est qu'une application à la personne de l'avare de la grande loi du mérite et du démérite.

D'ailleurs, comment le philosophe génevois n'a-t-il pas vu que, dans une œuvre littéraire quelle qu'elle soit, il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de punir le vice d'un personnage autrement que par celui d'un autre? Mais qu'est-ce que je dis? Il l'a vu le mieux du monde. Dans son *Émile*, il blâme La Fontaine, parce qu'il a châtié l'imprévoyance de la cigale par l'avarice de la fourmi, et la vanité du corbeau par l'astuce du renard, prouvant ainsi par là ce que nous avons déjà établi précédemment, qu'on ne saurait condamner la comédie, sans condamner en même temps toute littérature?

IV

MORALITÉ DU THÉATRE

J'ai cru devoir à l'autorité de deux écrivains aussi considérables que Bossuet et J.-J. Rousseau de prouver un peu longuement contre eux des vérités qui semblent n'avoir pas besoin de preuves. Il est bien clair, en effet, qu'il ne peut y avoir aucun mal à nous émouvoir sur les malheurs des hommes et à nous faire rire de leurs vices et de leurs travers. Or c'est là le double objet de la tragédie et de la comédie. A les prendre en elles-mêmes et dans leur essence, ces deux espèces de compositions n'ont donc évidemment rien de blâmable ni de répréhensible. Quand elles se dénaturent et donnent lieu à des

abus plus ou moins graves, elles sont justiciables de la critique, qui a pour mission de maintenir chaque chose en rapport de conformité avec son type.

Cette part faite à l'éloge, dans l'appréciation de l'art dramatique, il nous sera bien permis de donner quelque chose au blâme, et de reconnaître que Bossuet et Rousseau n'ont pas eu entièrement tort dans les attaques qu'ils ont dirigées contre lui. L'un et l'autre se sont élevés non seulement contre la comédie, mais encore contre les comédiens. Certainement la vie de ces derniers n'est pas aussi dissolue qu'ils le prétendent et, de nos jours, on en a vu plus d'un mener une conduite fort régulière. Cependant elle offrait, du temps de Bossuet, et offre encore aujourd'hui assez à redire pour justifier les éloquentes paroles qu'arrache au grand évêque son austérité bourgeoise, non moins que son caractère sacerdotal : « Apparemment, dit-il à Caffaro, qui ne voulait mettre aucun péché à la charge de la comédie, apparemment vous ne songez pas à ceux des comédiennes, à ceux des chanteuses, ni aux scandales de leurs amants. N'est-ce rien que d'immoler des chrétiennes à l'incontinence publique, d'une manière plus dangereuse qu'on ne ferait dans dans les lieux qu'on n'ose nommer ? Quelle mère, je ne dis pas chrétienne, mais tant soit peu honnête, n'aimerait pas mieux voir sa fille dans le tombeau que sur le théâtre ? L'ai-je élevée si tendrement et avec tant de précaution pour cet opprobre ? L'ai-je tenue nuit et jour, pour ainsi dire, sous mes ailes avec tant de soin pour la livrer au public ? »

Assurément la tragédie excite dans l'âme un noble sentiment en y excitant la pitié; mais Rousseau n'est-il pas un peu dans le vrai, quand il prétend que c'est là une pitié stérile, parce qu'elle ne produit aucun acte de vertu? Par cela seul qu'on s'est attendri qu'on a pleuré, on se juge suffisamment bon et vertueux, on se tient quitte du reste. Le tyran de Phères gémissait, au théâtre, sur le sort de Priam et d'Andromaque : cela n'empêchait pas les cris de ses victimes de le trouver impassible : « Quand un homme, dit ironiquement Jean-Jacques, est allé admirer de belles actions dans les fables et pleurer des malheurs imaginaires, qu'a-t-on encore à exiger de lui? N'est-il pas content de lui-même? Ne s'applaudit-il pas de sa belle âme? Ne s'est-il pas acquitté de tout ce qu'il doit à la vertu par l'hommage qu'il vient de lui rendre? Que voudrait-on qu'il fît de plus? Qu'il la pratiquât lui-même? Il n'a point de rôle à jouer, il n'est pas comédien. »

Ce sont là des observations qui ne manquent pas de justesse. Ajoutons qu'en excitant en nous la pitié, sans lui donner aucune occasion de se manifester par des actes, la tragédie a l'inconvénient d'user inutilement un ressort que la nature avait mis en nous en vue d'une noble fin. Une des grandes lois de la sensibilité, c'est qu'elle s'émousse par l'habitude. Par conséquent, quand on s'apitoie trop souvent, au théâtre, sur des malheurs fictifs, on finit par devenir peu sensible, dans la vie, aux malheurs réels. Cela se comprend d'autant mieux que ces derniers n'ont ni

l'éclat ni la grandeur des autres, et sont ordinairement entourés de circonstances qui n'ont rien de théâtral et qui inspirent moins d'intérêt que de dégoût. Chez ceux qui sont accoutumés à faire le bien dans la vie ordinaire, dit un philosophe écossais, ce sentiment de dégoût s'affaiblit peu à peu, parce qu'il est contre-balancé par l'habitude d'une bienfaisance active; mais, chez les pleureurs de théâtre, il est sans contre-poids et conserve toute sa force. La laideur naturelle de la souffrance froisse leur délicatesse et les porte à en détourner les yeux : il est rare qu'ils soient réellement bienfaisants.

Sans doute Rousseau est trop sévère à l'égard de Molière; cependant il a quelquefois raison contre lui, notamment dans la critique qu'il fait du caractère du misanthrope. Cela tient à ce qu'il se place à un point de vue supérieur. Pour Molière, comme pour la plupart des poètes comiques, l'honnête homme est celui de la morale mondaine, l'homme bien élevé, qui respecte scrupuleusement toutes les conventions sociales, et se plie sans efforts à toutes leurs exigences. Pour Rousseau, comme pour la plupart des philosophes, l'honnête homme est celui qui suit, avant tout, les lois de la morale éternelle, et qui se préoccupe des grands devoirs qui dérivent de notre nature, plus que des obligations souvent arbitraires que le monde nous impose. Ce sont là deux idéaux fort différents, pour ne pas dire fort opposés. Quand un homme s'éloigne du premier, pour se rapprocher du second, il peut paraître ridicule aux yeux de la coutume, mais il ne l'est pas

aux yeux de la raison. Aussi, à mesure que nos mœurs perdent ce qu'elles avaient de convenu et d'artificiel, et deviennent plus naturelles et plus saines, certaines parties du rôle d'Alceste, qui faisaient rire nos aïeux, excitent de plus en plus notre admiration. Il n'est pas nécessaire d'être misanthrope, il suffit d'avoir l'âme droite pour approuver Alceste, quand il refuse soit de chercher à influencer ses juges, soit de déguiser sa pensée, et pour applaudir à ces vives paroles :

> Je vous vois accabler un homme de caresses
> Et témoigner pour lui les dernières tendresses,
> . . . .
> Et quand je vous demande après quel est cet homme,
> A peine pouvez-vous dire comme il se nomme !
> . . . .
> Morbleu ! c'est une chose indigne, lâche, infâme
> De s'abaisser ainsi jusqu'à trahir son âme !

C'est là un sentiment très noble et très élevé : Kant, le philosophe de la dignité personnelle, ne se serait pas exprimé autrement.

Ce n'est pas non plus sans raison que Rousseau oppose aux plaisirs souvent frivoles et quelquefois corrupteurs que le théâtre procure, ceux qui naissent des occupations naturelles de l'homme et de l'accomplissement de ses devoirs domestiques. Rien de plus beau, rien de plus touchant que la peinture qu'il trace des mœurs douces et paisibles, de l'activité intelligente et industrieuse de quelques populations suisses, groupées autour de Neufchâtel, et des inévitables ravages que l'établissement des spectacles produi-

rait parmi elles. On trouve déjà là, dans toute sa force, suivant la remarque de M. Villemain, la noble inspiration qui dictera plus tard l'*Émile,* celle de l'esprit de famille réagissant contre les empiètements de l'esprit du monde. Il aurait pu y ajouter le tableau de la dégradation à laquelle le goût immodéré des jeux publics a quelquefois réduit les villes les plus illustres et les nations les plus puissantes. Les Athéniens, à l'époque de leur décadence, avaient une telle passion pour les spectacles qu'ils défendirent, sous peine de mort, de distraire la moindre partie de l'argent affecté à leur entretien, pour défendre la patrie contre ses ennemis ou pour faire face à d'autres nécessités pressantes. Les Tarentins, au temps de leurs plus grands périls, passaient leurs jours et leurs nuits au théâtre, au lieu de faire de vigoureuses sorties avec Pyrrhus, leur allié, contre l'armée romaine. Enfin, sous le Bas-Empire, les Romains, dégénérés à leur tour, se préoccupaient beaucoup plus des rivalités des cochers verts et des cochers bleus que des intérêts généraux et des destinées publiques.

Concluons. Il faut à l'homme des divertissements, dans le sens où on prenait ce mot-là au XVIIe siècle, c'est-à-dire des plaisirs qui détournent son esprit fatigué de ses occupations ordinaires, qui lui permettent de se relâcher de sa contention habituelle, et de laisser à ses facultés, trop longtemps disciplinées et surmenées, leur jeu spontané et naturel. Or, parmi les divertissements auxquels il peut se livrer, il en est peu qui offrent un caractère aussi noble et aussi élevé

que ceux du théâtre. Il ne lui est donc pas défendu d'y assister quelquefois, puisqu'il a quelquefois besoin de se distraire des affaires sérieuses ; mais il ne lui est pas permis d'y passer sa vie, parce qu'ils ont plus d'un inconvénient et que d'ailleurs il est fait pour travailler, non pour se divertir. S'il en usait autrement, il n'accomplirait pas sa destinée : les passions, inséparables d'une vie molle et oisive, prendraient bientôt le dessus sur sa volonté et sa raison, et l'empêcheraient de réaliser son idéal en tant qu'homme.

CHAPITRE V

DEVOIRS RELATIFS AU CORPS

Opinions des philosophes sur le suicide. — Ce qu'il faut penser du suicide. Remèdes contre le suicide. — De l'instauration de l'homme physique.

I

OPINIONS DES PHILOSOPHES SUR LE SUICIDE

Après avoir traité de nos devoirs envers notre sensiblité, notre intelligence et notre volonté, c'est-à-dire envers notre âme, qui est le sujet commun de ces facultés diverses, il ne nous reste plus, pour terminer la morale individuelle, qu'à traiter de nos devoirs envers notre corps. La première question qui s'offre à nous, dans cette étude nouvelle, est celle de savoir si l'homme peut, à son gré, conserver son corps ou le détruire : c'est la question du meurtre de soi-même ou suicide.

Le meurtre de soi-même paraît, au premier abord,

un fait si singulier que, si les annales de notre espèce n'en attestaient pas trop éloquemment la réalité, on aurait de la peine à y croire. Comment l'être peut-il se précipiter, d'un mouvement violent et désespéré, vers le non-être? C'est là, à ce qu'il semble, un phénomène monstrueux et qui rentre dans la tératologie morale. Cependant, quand on y réfléchit sérieusement, on n'a pas de peine à s'en rendre compte. L'instinct de la conservation étant un instinct comme un autre, il n'y a rien de bien extraordinaire à ce que, chez certains sujets et dans certaines circonstances, il soit momentanément étouffé par d'autres instincts. N'est-il pas surmonté, à la guerre, par l'amour de la patrie et, dans les combats singuliers, par le sentiment de l'honneur? Il n'est donc pas étonnant qu'il soit dominé par d'autres penchants dans les péripéties diverses de la bataille de la vie.

Le suicide a été apprécié fort différemment suivant les temps, les lieux, les croyances religieuses et les doctrines philosophiques. Dans les molles contrées de l'Inde, où l'activité personnelle est une fatigue, la vie individuelle paraît un mal plutôt qu'un bien : la seule vie véritable est le nirvana, c'est-à-dire la vie qu'on vit au sein de l'Être infini, de la substance universelle. Aussi le suicide y a-t-il été en honneur dès la plus haute antiquité. Un des gymnosophistes ou brahmanes que rencontra l'armée d'Alexandre, Calanus, monta, comme on sait, sur un bûcher et se brûla aux yeux du conquérant. Aujourd'hui encore, des milliers d'hommes de ces régions, après s'être

exténués de macérations et de jeûnes, se précipitent sous les roues de l'idole de Djaggernat ou se font couler, en chantant des hymnes, dans des barques poussées, à cet effet, en pleine mer. Chez les Gaulois nos ancêtres, le suicide n'était pas moins commun. C'est qu'à leurs yeux la mort n'était pas la mort, mais un simple changement de résidence, un simple passage dans un autre monde, dans quelqu'un des astres qui brillent sur le fond azuré du firmament. De là leur merveilleux courage dans les combats. Pourquoi, en effet, dit Lucain, auraient-ils ménagé une vie qui devait sitôt leur revenir? Seulement la vie future n'était pas pour eux, comme pour les paisibles habitants de l'Inde, une vie de repos, mais une vie d'activité énergique, comme la vie présente, et où la personnalité conservait toute sa force et tout son ressort.

Quant aux philosophes grecs, ils étaient partagés d'opinion sur le suicide. Les platoniciens et les péripatéticiens le regardaient comme un crime, tandis que les épicuriens et les stoïciens y voyaient un acte louable ou tout au moins indifférent. Suivant Platon, les dieux nous ont placés dans la vie comme dans un poste qu'il ne nous est pas permis de quitter sans leur permission. En sortir avant d'en avoir reçu l'ordre formel, c'est manquer à tous nos devoirs [1]. Ailleurs il revient sur cette question. Il se demande quelle peine il convient d'infliger à celui qui, par faiblesse et

1 Platon, *Phédon*.

par lâcheté, a tranché lui-même le fil de ses jours, sans y être poussé ni par un malheur affreux ni par un opprobre de nature à lui rendre la vie odieuse. Il veut qu'en expiation de son crime, son corps soit enseveli sans honneurs, dans quelque endroit inculte et ignoré, et que nulle colonne, nulle inscription ne désigne le lieu où reposent ses malheureux restes[1].

Platon, on le voit, considère le suicide comme un crime, tout en se montrant disposé à regarder les douleurs et les craintes qui le déterminent comme autant de circonstances qui en atténuent la gravité. Quant aux raisons qu'il donne à l'appui de son opinion, elles ne manquent pas de solidité, malgré la forme populaire dont il les a revêtues : elles consistent à dire, ce qui est très vrai, que l'homme a une fin et qu'il ne lui est pas permis de s'en écarter.

Les disciples d'Aristippe et ceux d'Épicure croyaient généralement à la légitimité du suicide. L'un d'entre eux, Hégésias, l'enseigna publiquement à Alexandrie, et obtint un tel succès qu'un grand nombre de ses auditeurs se tuèrent en sortant de ses leçons. A Rome, l'hédonisme ne fit pas moins de ravages. Ses adeptes éprouvaient-ils quelque malheur ou seulement quelque mécompte, ils réunissaient leurs amis à table, se faisaient servir les mets les plus délicieux, les vins les plus exquis, et se donnaient tranquillement la mort, après avoir savouré une dernière fois toutes les jouissances de la vie. Cette

[1] Platon, *Lois*, l. IX.

manière de penser et d'agir était assez conforme aux principes de la secte : quand on considère le plaisir comme la véritable fin de l'homme, on doit trouver fort naturel et fort légitime de sortir de ce monde dès qu'on n'y a plus aucun plaisir.

Les stoïciens se prononcent encore plus formellement que les épicuriens en faveur de la mort volontaire. Sénèque, qui la décrit quelque part comme un mal contre lequel il faut se prémunir, la présente ailleurs comme une suprême ressource à laquelle il est bon de recourir dans certaines circonstances : « Tu te plains d'être esclave ? dit-il. Vois cet arbre ! la liberté pend à ses branches ! » Suivant Marc-Aurèle, c'était une des prérogatives du sage de pouvoir sortir à son gré de la vie, comme on sort d'une chambre pleine de fumée, sans y être poussé par aucun mal, mais uniquement parce qu'il n'était plus bon à rien dans ce monde. « Mais ce courage, dit Kant, cette force d'âme, qui nous fait braver la mort et nous révèle quelque chose que l'homme peut estimer encore plus que la vie, aurait dû être pour lui une raison d'autant plus forte de ne pas détruire en lui un être d'une puissance si grande, si supérieure aux mobiles sensibles les plus puissants, et par conséquent de ne pas se priver de la vie[1]. »

Quand le christianisme s'empara du monde romain, la question du suicide s'imposa à lui comme tant d'autres et il dut songer à la résoudre. Les livres

[1] Kant, *Doctrine de la vertu*, trad. de Barni, p. 77.

saints ne lui fournissaient sur ce point que des données insuffisantes. Ils disaient bien : « Tu ne tueras point, *non occides* » ; mais c'était, à ce qu'il semble, faire violence à ce simple texte que d'en déduire l'interdiction de la mort volontaire. Cependant le souffle platonicien, qui animait la plupart des Pères, et l'esprit d'une religion qui divinise la douleur et érige l'espérance en vertu, les portèrent bientôt à condamner le meurtre de soi-même. Les conciles d'Auxerre et de Troyes proclamèrent les suicidés passibles des peines les plus graves, et le pape Nicolas Ier défendit aux fidèles de prier pour eux et de leur rendre les derniers honneurs. A partir de ce moment, le suicide devient plus rare. L'idée de damnation attachée à cet acte, la pensée que l'existence de l'homme a un but sérieux et ne doit pas être légèrement rejetée, la conviction que la souffrance terrestre patiemment supportée est l'infaillible moyen d'acquérir la céleste béatitude, tout contribua à ce résultat salutaire. Ajoutons que les monastères, qui s'établirent en grand nombre à cette époque, offrirent aux cœurs blessés dans le combat de la vie un refuge qu'ils auraient sans cela cherché dans la mort.

Cet état moral subsistait encore au XVIIe siècle. Aussi le suicide apparaît rarement dans la littérature de ce temps-là, et, quand il s'y montre, c'est moins comme un reflet des mœurs que comme une tradition de l'antiquité. Dans la société, on continue à substituer au meurtre de soi-même cette immolation spirituelle qui se traduit par l'observation plus ou

moins stricte des vœux monastiques et par les pleurs plus ou moins amers de la pénitence. La mort sanglante du suicidé antique est remplacée par une réclusion perpétuelle dans l'enceinte paisible des cloîtres. C'est le temps où des pécheurs, comme Rancé, vont s'ensevelir vivants dans la solitude de la Trappe, où des pécheresses, comme Melle de la Vallière, échangent les pompes de la cour contre l'humble vêtement des carmélites et essayent, à la voix de Bossuet, de donner à Dieu un cœur qu'un amour tout profane fait encore palpiter.

La scène change au dix-huitième siècle. A cette époque, les hardiesses de l'esprit et les entraînements du cœur ne connaissent plus de frein. L'homme, au lieu de se soumettre docilement aux lois de son être, se montre impatient, non seulement de les discuter, mais encore de s'insurger contre elles. Il analyse et dissèque avec une audace inouïe et une ardeur sans exemple ces principes constitutifs sur lesquels on ne peut porter la main sans compromettre les sources mêmes de la vie. Un auteur que la réflexion et l'expérience devaient rendre un jour beaucoup plus réservé et plus circonspect, Montesquieu, donne le signal : « Quand je suis, dit-il, accablé de douleurs, de misère, de mépris, pourquoi veut-on m'empêcher de mettre fin à mes peines et me priver cruellement d'un remède qui est en mes mains ? Pourquoi veut-on que je travaille pour une société dont je consens à n'être plus, que je tienne malgré moi une convention qui s'est faite sans moi ? La société est fondée sur un

avantage mutuel ; mais, lorsqu'elle me devient onéreuse, qui m'empêche d'y renoncer? La vie m'a été donnée comme une faveur, je puis donc la rendre, lorsqu'elle ne l'est plus : la cause cesse, l'effet doit donc cesser aussi. Mais, dira-t-on, vous troublez l'ordre de la Providence. Dieu a uni votre âme avec votre corps et vous l'en séparez : vous vous opposez à ses desseins et vous lui résistez. Que veut dire cela? Troublé-je l'ordre de la Providence lorsque je change les modifications de la matière et que je rends carrée une boule que les premières lois du mouvement, c'est-à-dire les lois de la création et de la conservation avaient faite ronde ?... Lorsque mon âme sera séparée de mon corps, y aura-t-il moins d'ordre et moins d'arrangement dans l'univers [1]? »

Ce sont là, n'en déplaise à Montesquieu, des raisons tout à fait dépourvues de solidité. « Quand je suis accablé de douleurs, de misère, de mépris, pourquoi veut-on m'empêcher de mettre fin à mes peines? » — Cela revient à dire que l'homme doit, avant tout, rechercher le plaisir et éviter la douleur et que tous les actes qu'il fait dans cette vue sont légitimes. C'est le principe sensualiste et épicurien que nous avons réfuté tant de fois : nous nous dispenserons de le combattre de nouveau. Remarquons seulement que, si on l'admettait, on serait amené à justifier, non seulement le suicide, mais encore le vol, l'assassinat et tous les autres crimes ; car c'est

[1] Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre LXXVIe.

toujours pour éviter une peine ou pour se procurer un plaisir qu'on se décide à les commettre.

Les raisons qui suivent n'ont pas plus de valeur. Prétendre que nous ne devons rien à la société dès que nous ne voulons plus y rester, c'est supposer, ce qui n'est pas toujours vrai, que nous lui avons déjà rendu toutes les avances qu'elles a faites pour nous, et aussi que nous n'avons à son égard aucun devoir de dévouement. C'est, en outre, nous ériger en juges sur un point où nous sommes en même temps parties, et méconnaître tous les principes qui doivent présider à une saine appréciation des choses. De ce que la vie nous a été donnée comme une faveur, Montesquieu conclut qu'il nous est permis de la rejeter quand il nous plaît. Il pourrait en conclure tout aussi légitimement que nous pouvons en user comme il nous fait plaisir, c'est-à-dire en opposition avec toute morale et toute raison. Quant à l'assimilation qu'il établit entre l'ordre moral et l'ordre physique, elle entraînerait également, si on la prenait au sérieux, les conséquences les plus monstrueuses. De ce que je puis faire d'un corps ce que je veux, il en conclut que je puis faire ce que je veux de moi-même ; mais il devrait en conclure aussi que je puis faire ce que je veux de mes semblables. De ce que je puis séparer les unes des autres les diverses parties d'un objet corporel, il en infère que je puis séparer en moi l'âme du corps ; mais il devrait en inférer également que je puis séparer l'âme du corps en autrui. C'est l'apologie de l'homicide en même temps

que celle du suicide. Si ma destruction propre ne dégrade pas la nature, pourquoi celle de mon semblable la dégraderait-elle ? Je puis donc me la permettre sans scrupule.

Montesquieu rétracte en partie son opinion touchant le suicide dans l'*Esprit des Lois*. Il y déclare, en effet, que l'action de ceux qui se tuent eux-mêmes est contraire à la religion naturelle, comme à la religion révélée. Mais ce jugement ne s'applique pas, suivant lui, à la plupart des suicides qui se commettent en Angleterre : « Là, dit-il, une foule de gens se tuent sans sujet et sans que l'on puisse connaître la cause de leur détermination, car ils s'arrachent la vie dans le sein même du bonheur. Cette action est probablement chez eux l'effet d'une maladie ; elle tient à l'état physique de la machine et est indépendante de toute autre cause... on ne peut pas plus la punir que les effets de la démence[1]. »

Ces idées de Montesquieu peuvent donner lieu à plusieurs observations. D'abord on ne se tue pas plus en Angleterre qu'ailleurs : c'est un point que les recherches de la statistique moderne ont mis hors de contestation. Il n'y a donc pas lieu de se demander pourquoi le suicide y est plus fréquent que dans les autres pays, puisque cela n'est pas. On s'y tue, suivant Montesquieu, au sein même du bonheur. — C'est s'exprimer d'une manière peu exacte. Qu'on se tue au sein d'un bonheur apparent, au sein du luxe, de l'opu-

[1] Montesquieu, *Esprit des Lois*, liv. XIV, chap. XII.

lence, au sommet de la hiérarchie sociale, c'est-à-dire dans des conditions extérieures que le vulgaire confond volontiers avec le bonheur, parce qu'elles semblent devoir le procurer, cela est possible ; mais il est impossible qu'on se tue dans le déploiement régulier et harmonieux des facultés que l'on a et dans la satisfaction qui en résulte, c'est-à-dire dans le bonheur même. Enfin, s'il faut en croire l'illustre publiciste, le suicide produit par le climat n'est pas plus coupable que les effets de la démence. C'est là une assertion trop absolue. Il en est de cette cause de suicide, là où elle existe, comme de toutes les autres, elle agit tantôt avec plus, tantôt avec moins d'intensité. Il en résulte que, si elle est quelquefois irrésistible, quelquefois elle ne l'est pas et qu'on peut lutter contre elle. Le suicide que l'on commet dans ce dernier cas est aussi coupable que ceux qui sont provoqués par d'autres causes non nécessitantes.

Dans sa *Grandeur et Décadence des Romains*, Montesquieu montre également un certain faible pour la mort volontaire. Il blâme les suicides de Caton, de Brutus et de Cassius, non comme contraires à la moralité, mais comme dépourvus d'opportunité. Il voit dans cette coutume qu'avaient les Romains de se donner la mort « une espèce de point d'honneur peut-être plus raisonnable que celui qui nous porte aujourd'hui à égorger notre ami pour un geste ou pour une parole. » Il juge, en outre, « que les hommes sont devenus moins libres, moins courageux, moins portés aux grandes entreprises qu'ils n'étaient lors-

que, par cette puissance qu'on prenait sur soi-même, on pouvait à tous les instants échapper à toute autre puissance[1]. »

Il est difficile de répondre à ces raisons d'une manière précise, car ce ne sont pas des raisons positives, mais de simples insinuations que l'on a de la peine à prendre corps à corps. Que l'usage de se tuer ne soit pas plus déraisonnable que celui d'égorger son ami pour un rien, admettons-le : s'ensuit-il qu'il ne soit pas déraisonnable ? Que les hommes soient devenus moins libres, moins courageux, moins entreprenants, depuis que le nombre des suicides a diminué, c'est une assertion qui peut ouvrir le champ à des discussions sans fin. D'abord, le nombre des suicides a-t-il diminué? cela est on ne peut plus problématique. Ensuite, les hommes sont-ils devenus moins libres, moins courageux et moins entreprenants qu'autrefois ? encore une proposition qui aurait besoin d'être démontrée. Enfin, le développement de la liberté, du courage et de l'esprit d'entreprise a-t-il toujours été proportionné à la fréquence des suicides ? cela n'est pas prouvé le moins du monde. Le suicide fut plus fréquent à Rome du temps des empereurs que du temps de la république ; l'Angleterre et les États-Unis, les plus libres et les plus entreprenants de tous les peuples, n'occupent l'un qu'un rang moyen, l'autre qu'un rang inférieur dans l'échelle de la mort volontaire. Cet esprit d'entreprise que Montesquieu semble

[1] Montesquieu, *Grandeur et Décadence des Romains*, ch. XII.

regretter, ce n'est pas le sentiment que l'on a de pouvoir se délivrer des misères de la vie, c'est l'initiative individuelle inhérente à certaines races et aussi les institutions libres qui lui donnent naissance.

Après avoir exposé les raisons qui ont été alléguées en faveur du suicide par différents philosophes tant anciens que modernes, nous ne pouvons omettre celles que J.-J. Rousseau a développées avec tant d'éclat dans la *Nouvelle Héloïse* et qui sont, du reste, gravées dans toutes les mémoires: « Plus j'y réfléchis, dit-il, plus je trouve que la question se réduit à cette proposition fondamentale : chercher son bien et fuir son mal en ce qui n'offense point autrui, c'est le droit de la nature. Quand notre vie est un mal pour nous et n'est un bien pour personne, il est donc permis de s'en délivrer.... Que disent là-dessus nos sophistes ? Premièrement ils regardent la vie comme une chose qui n'est pas à nous, parce qu'elle nous a été donnée ; mais c'est précisément parce qu'elle nous a été donnée qu'elle est à nous ! Dieu ne leur a-t-il pas donné deux bras? Cependant, quand ils craignent la gangrène, ils s'en font couper un et tous les deux s'il le faut. La parité est exacte pour qui croit à l'immortalité de l'âme ; car si je sacrifie mon bras à la conservation d'une chose plus précieuse, qui est mon corps, je sacrifie mon corps à la conservation d'une chose plus précieuse, qui est mon bien-être[1].

Voilà un raisonnement qui paraît, au premier

[1] J.-J. Rousseau, *Nouvelle Héloïse*, 3e partie, lettre 21.

abord, extrêmement plausible. Voyons pourtant s'il est bien concluant : « Chercher son bien, dites-vous, et fuir son mal en ce qui n'offense point autrui, c'est le droit de la nature. » Je l'admets : toute la question est de savoir quel est le vrai bien et le vrai mal de l'homme.

Ramenez-vous le bien et le mal au plaisir et à la douleur, vous retombez dans la doctrine épicurienne, au moins en ce qui concerne nos devoirs envers nous-mêmes, puisque vous voulez bien faire une restriction touchant nos devoirs envers les autres ; vous anéantissez, sinon toute morale, au moins toute morale individuelle. L'homme qui se livre avec fureur à tous les excès de la débauche sera irréprochable, aux termes de votre doctrine, car il pourra toujours répondre aux observations que vous lui ferez sur ses débordements : cela me fait plaisir. Il en sera de même de celui qui s'humilie bassement devant son semblable, de celui qui flatte ou qui mendie : vous ne pourrez pas lui reprocher sa faiblesse, sa lâcheté, son indignité. Il vous répondrait qu'il agit ainsi pour obtenir une chose qui lui plaît et dont il lui serait vraiment pénible d'être privé. Pour vous, une telle réponse n'admettrait pas de réplique. Il faut donc reconnaître que le bien et le mal sont autre chose. Ils ne consistent pas dans le plaisir et la douleur, mais dans la perfection et l'imperfection de l'être humain, c'est-à-dire dans l'agrandissement ou dans l'amoindrissement de l'homme en tant qu'homme. Or, se détruire quand on souffre, ce n'est pas chercher son bien et

fuir son mal, dans la haute acception que nous venons de donner à ces deux termes : c'est se mettre dans l'impossibilité d'atteindre l'un et se précipiter tête baissée dans l'autre.

Cette raison fondamentale de Rousseau une fois renversée, les autres tombent d'elles-mêmes. De ce que la vie nous a été donnée, cet écrivain conclut qu'elle est à nous. Veut-il dire qu'elle est à nous inconditionnellement ? C'est dire que nous pouvons en faire tout ce qu'il nous plaît ; que nous pouvons non seulement la détruire, mais encore la dégrader, non seulement la dégrader, mais encore nous en servir pour le malheur des autres ; c'est absoudre, en même temps que le suicide, la violation de toutes les lois de la morale individuelle et de la morale sociale. Veut-il dire que nous avons reçu la vie sous certaines conditions ? Mais alors comment l'obligation de ne pas nous en défaire follement ne serait-elle pas une de ces conditions-là ?

Rousseau tire de la nécessité où un homme se trouve quelquefois de se faire amputer un bras, pour sauver le reste de l'organisme, un argument qui lui paraît triomphant. Il juge que, si on doit sacrifier un bras pour conserver une chose plus précieuse, qui est le corps, on doit sacrifier le corps pour conserver une chose plus précieuse, qui est le bien-être. Comment ce philosophe, qui fait profession de combattre l'épicurisme, est-il assez peu maître de sa pensée pour s'arrêter ici, comme plus haut, à un principe essentiellement épicurien, c'est-à-dire à la doctrine d'un

bien essentiellement relatif? Comment ne voit-il pas que, pour le réfuter, il suffit de lui dire, en reprenant ses paroles mêmes : si on doit sacrifier le bras pour conserver une chose plus précieuse qui est le corps, on doit sacrifier le bien-être pour conserver une chose plus précieuse qui est le bien moral, c'est-à-dire la perfection de l'homme en tant qu'homme. C'est une vérité que la morale mondaine elle-même reconnaît à sa manière, quand elle proclame que la vie, avec les biens inférieurs qui s'y rattachent, n'est rien au prix de l'honneur.

L'auteur de la *Nouvelle Héloïse* se livre, comme celui des *Lettres persanes*, à diverses considérations sur la vie et la mort, sur Dieu et l'âme immortelle et s'en autorise, comme lui, pour justifier le suicide : « La grande erreur, dit-il, est de donner trop d'importance à la vie, comme si notre être en dépendait et qu'après la mort on ne fût plus rien. Notre vie n'est rien aux yeux de Dieu ; elle n'est rien aux yeux de la raison ; elle ne doit rien être aux nôtres, et quand nous laissons notre corps, nous ne faisons que poser un vêtement incommode. Est-ce la peine d'en faire si grand bruit ? »

Ainsi (chose curieuse !) ces doctrines métaphysiques et transcendantes auxquelles on a ordinarement recours pour étayer l'édifice de la morale, nos deux auteurs s'en servent ici pour le battre en brèche. Mais on peut leur répondre que notre vie n'est pas si peu de chose qu'ils le prétendent ; qu'elle est, au contraire, d'un prix infini ; car elle a un but moral, et la terre

et ses royaumes et tous les corps ensemble, suivant l'expression de Pascal, ne valent pas un seul acte de haute moralité : ce sont des choses d'un autre ordre. On peut ajouter que, si notre propre vie a si peu de valeur, celle des autres apparemment n'en a pas plus et que, par conséquent, nous ne devons pas la respecter aussi religieusement que nous avons coutume de le faire, comme si leur être en dépendait et qu'après la mort on ne fût plus rien ! Les dépouiller de leur corps, c'est également les dépouiller d'un vêtement incommode, et ce n'est pas la peine d'en faire si grand bruit. On voit que, si le raisonnement de Rousseau légitimait le suicide, il légitimerait aussi l'assassinat : c'est assez dire qu'il n'a aucune valeur.

II

CE QU'IL FAUT PENSER DU SUICIDE

Nous avons suffisamment réfuté les raisons qu'on a alléguées, à diverses époques, en faveur du suicide. Nous allons maintenant établir directement que cet acte est contraire à notre destinée et constitue une dérogation à la loi du devoir.

La destinée de l'homme est de réaliser son idéal en tant qu'homme. Cela veut dire qu'il a le devoir de s'élever à la plus haute perfection dont sa nature soit susceptible et d'atteindre ainsi au *maximum* de son

être. Son être se compose de l'existence, de la vie, de la sensation, de la pensée, de la volonté, et tous ces attributs se déploient dans l'ordre où nous venons de les énumérer. La pensée et la volonté sont les seuls qui soient proprement humains, et ils surpassent de beaucoup les autres en dignité et en excellence ; mais ils supposent les autres et n'existeraient pas sans eux. Ceux-ci, outre leur valeur absolue, ont donc une valeur relative : ils rendent possible l'éclosion des attributs qui leur sont supérieurs.

Ces principes posés, on voit immédiatement que le suicide n'est ni conforme à notre destinée ni propre à nous conduire à notre fin. En effet, quelle perfection nous donne-t-il ? Parlons mieux, quelle perfection ne nous ôte-t-il pas ? Il ne se borne pas, comme certains actes d'intempérance, à diminuer notre intelligence et notre volonté : il les anéantit, autant qu'il est possible de le faire, en même temps qu'il anéantit notre sensibilité et notre vie physique. C'est assez dire qu'il coupe court à notre destinée et qu'il intercepte, avec notre vie physique, notre vie morale à laquelle elle sert de support. Or, s'il est mal de manquer à à un de nos devoirs en particulier, que penser de l'acte qui nous met hors d'état d'accomplir nos devoirs en général ? S'il est mal d'attenter sur un point donné à la moralité, que dire de l'action qui consiste à détruire en soi le sujet même de la moralité et à extirper, suivant l'expression d'un grand philosophe, la moralité du sein de l'univers ?

Pour apprécier une telle manière d'agir, il suffit

de la rapprocher du *criterium* moral de Kant : « Agis, dit-il, de telle façon que la maxime d'après laquelle tu agis, puisse être appliquée à tous les êtres raisonnables et érigée en principe de législation universelle. » Supposons que tout le monde admette et pratique la maxime qu'il est loisible à chacun de se tuer, quand il lui en prend envie, qu'est-ce qui en résultera? un bien ou un mal? Un mal indubitablement, et le plus grand qu'il soit possible d'imaginer. Si le suicide se généralisait sur ce globe, l'anéantissement de tous les êtres moraux en serait la conséquence. Bientôt notre planète roulerait tristement dans l'espace, pleurant, suivant l'expression du poète, l'homme détruit, veuve de l'être supérieur qui la fécondait par son activité et la transformait par son intelligence. Bientôt les forêts immenses, impénétrables, refoulées avec tant de peine par les générations passées, reprendraient possession de la terre; bientôt les animaux sauvages que le bras de l'homme tient maintenant à distance, viendraient remplir de leurs hurlements les décombres de nos villes, et les reptiles dresseraient leurs têtes sur les monuments à demi ruinés de nos sciences et de nos arts. Plus une seule pensée, plus un seul acte de liberté, plus un seul sentiment de dignité sur toute la face de ce globe ! La vie morale y serait éteinte : la vie sensitive et la vie végétative s'y développeraient seules. Le suicide est donc contraire à la destinée de l'homme, puisqu'il n'est pas possible que ce dernier ait été fait pour se détruire et pour découronner ainsi la création.

Sans doute la grande et lugubre castrophe que nous venons de décrire n'est pas à craindre. On ne verra jamais, quoi que puissent dire et faire Schopenhauer et ses pareils, le genre humain, enivré de la fureur du suicide, se précipiter tout entier dans le gouffre du néant. Mais il n'en reste pas moins vrai que cette catastrophe, envisagée hypothétiquement, nous apparaît comme un mal. Or, d'où cela peut-il venir, sinon de ce que chacun des actes qui la composerait, si elle avait lieu, serait un mal lui-même ? Preuve manifeste que le suicide est contraire à notre destinée et que c'est pour nous un devoir de nous en abstenir.

Si, au lieu d'envisager le suicide en lui-même et dans les maximes qu'il suppose, nous le considérons dans les mobiles qui le déterminent, nous aboutirons aux mêmes conséquences. Qu'on élimine, en effet, les suicides déterminés par des causes purement physiques et on verra que les autres sont presque tous déterminés par la passion ou par l'ennui de la vie, le *tædium vitæ*. Or qu'est-ce que la passion? C'est, comme nous l'avons déjà dit et comme le mot l'indique, un état où le sujet pâtit au lieu d'agir, où il reçoit l'impulsion au lieu de la donner ; c'est la prédominance accidentelle de l'élément passif et aveugle sur l'élément actif et éclairé de notre nature. Y céder, c'est méconnaître notre principe fondamental, qui veut que l'homme reste homme ; c'est déchoir et se dégrader.

Présentons la question sous une autre face. Les causes les plus ordinaires du suicide sont les revers

de fortune, les humiliations et les chagrins d'amour, ce qui revient à dire qu'il est déterminé le plus souvent par la peine attachée à la cupidité, à l'orgueil et à l'amour blessés, ou, d'une manière plus générale, par la peine. La question de savoir si le suicide est digne ou indigne de l'homme peut donc se traduire en celle de savoir s'il y a de la force d'âme à supporter la peine et si la constance est, oui ou non, une vertu. Or, à une telle question la réponse, à ce qu'il semble, ne saurait être douteuse. S'ôter la vie par amour est généralement un acte touchant, mais qui suppose, dans celui qui l'accomplit, une surexcitation durant laquelle il perd en partie le gouvernement de lui-même et le libre usage de ses facultés. Se tuer par suite des revers de fortune qu'on a essuyés est aussi un acte peu compatible avec l'idéal humain : il suppose, en effet, un attachement immodéré aux choses qui servent à l'entretien de la vie physique et, par conséquent, l'interversion des vrais rapports qui doivent exister entre l'élément animal et l'élément rationnel dont notre être se compose.

Le fait de se donner la mort pour ne pas survivre à son honneur a quelque chose de plus noble ; car l'opinion publique est comme une conscience extérieure qui nous avertit de ce que nous devons faire, et nous devons tenir grand compte de ses indications. Il faut songer cependant qu'elle n'est pas infaillible et que le témoignage des autres ne vaut pas, en définitive, celui que nous nous rendons à nous-mêmes. Vous croyez votre honneur perdu quand le public

vous apprécie défavorablement et vous retire son estime? Mais de deux choses l'une, ou vous avez mérité ou vous n'avez pas mérité d'être jugé de la sorte. Dans le premier cas, vous n'avez qu'à vous incliner devant le verdict de l'opinion, puisqu'il est conforme à la justice : vous devez accepter le chagrin qu'une telle appréciation vous cause à la fois comme une expiation de votre conduite passée et comme un moyen de vous réhabiliter pour l'avenir. Dans le second, nous n'avez pas à vous en inquiéter outre mesure : le public ne tardera pas vraisemblablement à revenir de son erreur et à vous rendre la justice que vous méritez. D'ailleurs, vous avez pour vous le témoignage de votre conscience et il doit vous suffire : vous n'êtes pas fait pour paraître honnête homme, mais pour l'être réellement. C'est en cela et en cela seulement que consiste l'accomplissement de notre destinée.

Nous admirons autant que personne le suicide de Caton, qui se tue pour ne pas subir la clémence humiliante de son vainqueur : nous y voyons la saillie d'une grande âme. Cependant nous ne saurions l'approuver de tout point ; car il suppose une conception de l'honneur des plus sujettes à contestation. Celui qui fait son devoir conserve, à ce qu'il semble, son honneur intact ; car le véritable honneur est dans le sentiment du devoir accompli. Il ne dépend ni des caprices d'un tyran ni de ceux de la multitude de le lui ravir. C'est à celui qui a manqué à son devoir à être humilié et à rougir : celui qui a fait le sien ne connaît ni l'humiliation ni la honte. Que le sort des armes

trahisse ou favorise son courage; qu'un ennemi le tue ou l'épargne, il ne daigne pas s'en préoccuper et conserve, au sein des plus grandes disgrâces, la fière attitude qui convient à la vertu. D'ailleurs, ses devoirs de citoyen remplis, il restait à Caton ses devoirs d'homme auxquels il ne lui était pas permis de se soustraire. Ses devoirs de citoyen mêmes, qui l'assurait qu'il n'aurait pas à les remplir de nouveau? C'est ce que Napoléon a remarqué après Montesquieu : « O Caton, s'écrie-t-il, si vous aviez pu prévoir l'avenir, si vous aviez vu par la pensée César percé, dans le sénat, de vingt-trois coups de poignard et le drapeau de l'ancienne république relevé sur toute la face du monde romain, vous seriez-vous donné la mort? »

Un genre de suicide plus étrange et plus répréhensible, c'est celui qui a son principe dans l'oisiveté, l'ennui, l'imagination et les rêveries malsaines dont elle aime à se bercer. Dans cet état mental, l'homme, atteint d'une débilité et d'une mollesse incurables, ne peut pas se décider à prendre virilement en main la direction de ses facultés : il laisse ses pensées, ses sentiments et ses actes se produire au hasard et flotter à l'aventure ; il rêve au lieu de méditer; il imagine au lieu d'observer ; il spécule au lieu d'agir. Les suicides de cette espèce se produisent surtout aux époques où les vérités morales et religieuses, qui avaient éclairé les générations précédentes, venant à pâlir, les âmes s'agitent au hasard, au sein d'une nuit funèbre, sans savoir vers quel but elle doivent se diriger ni

à quel bien elles doivent se prendre. C'est pourquoi certains hommes se créent alors par la pensée un monde imaginaire qu'ils préfèrent au monde réel et du sein duquel ils dédaignent le vil troupeau des humains, jusqu'à ce qu'un beau jour ils s'aperçoivent qu'ils vivent dans le vide, parmi des fantômes sans réalité, en dehors de toutes les conditions ordinaires de l'existence. Ils n'ont plus alors qu'à mourir ou qu'à faire effort pour revenir à la véritable vie. Tels sont le Sérénus de Sénèque et le Stagyre de saint Jean-Chrysostome, le Werther de Gœthe et le René de Chateaubriand [1]. Or, chez les hommes de ce caractère, le suicide est également déterminé par l'oubli de la morale et du principe fondamental sur lequel elle repose. Chez eux, en effet, le pouvoir personnel a cessé de tenir les rênes, de sorte que leurs énergies diverses se déploient avec une puissance plus ou moins grande, mais sans aucune direction fixe. C'est un retour à l'activité instinctive par laquelle chacun de nous a commencé et une abdication de la volonté et de la raison. Ici encore, c'est la nature qui envahit et opprime l'humanité dans l'homme même ; car le propre caractère de ce dernier, c'est d'avoir la haute main sur sa vie et d'en diriger les mouvements vers le but que son œil a marqué. Dans ce cas comme dans les précédents, la culpabilité du suicide est évidente : l'homme se tue, parce qu'il s'est amoindri

[1] V. sur ces personnages, Saint-Marc-Girardin (*Cours de littérature*) ; M. Martha (*les Moralistes sous l'empire romain*), et M. Caro (*Nouvelles études morales sur le temps présent*).

moralement, parce qu'il n'est plus vraiment et complètement homme.

Nous nous sommes appuyé, on l'a vu, pour combattre le suicide, sur le principe de la perfection spécifique de l'homme, qui est notre principe fondamental et essentiel. Suivant nous, l'homme doit tendre à la perfection, non au bonheur, bien que celui-ci soit l'ordinaire conséquence de celle-là ; il doit constamment augmenter son être, sans trop se préoccuper de savoir s'il en résultera pour lui une augmentation de bien-être. Mais l'être de l'homme se compose d'un élément animal et d'un élément humain, de la vie et de la sensation d'une part, de la raison et de la volonté de l'autre. Or c'est l'élément humain qu'il doit développer de préférence, s'il veut réaliser toute la perfection que sa nature comporte et atteindre en même temps au vrai bonheur, qui n'est que la perfection sentie et goûtée. Si pendant qu'il goûte ce bonheur intérieur et essentiel, qui découle de l'accomplissement de sa destinée, des peines extérieures et accidentelles viennent l'assaillir, il s'en inquiète médiocrement ; si, pendant que l'homme se dilate en lui dans la joie d'être et de s'agrandir, l'animal crie et se débat sous les vives pointes de la souffrance, il le laisse se débattre et crier. Semblable à ce martyr du christianisme naissant, qui ne sentait pas la douleur de la lapidation, parce qu'il voyait le ciel ouvert sur sa tête et s'y délectait déjà en espérance, l'homme véritable est peu sensible aux blessures du corps, parce qu'il vit par la raison

dans le ciel de l'idéal. Il peut s'attrister des perturbations qui surviennent dans sa vie sensitive; mais s'en désespérer et surtout se tuer pour cela, il n'y songe pas. Ce serait supprimer l'essentiel à cause des maux attachés à l'accessoire; ce serait sacrifier la moralité, qui est une fin rationnelle et suprême, au plaisir, qui n'est qu'une fin sensible et subordonnée.

Le suicide n'est pas seulement une dérogation à nos devoirs envers nous-mêmes, mais encore à nos devoirs envers nos semblables. Un homme qui se tue à la fleur de la jeunesse ou dans la force de l'âge, ce qui est le cas le plus ordinaire, frustre la société, qui a étendu sur lui son égide et lui a avancé les secours dont il avait besoin, des services qu'elle était en droit d'attendre de lui; il prive les parents, qui l'ont nourri et élevé, d'un appui sur lequel ils devaient compter dans leur vieillesse; quelquefois il abandonne une femme et des enfants à toutes les horreurs de la misère. Ce sont là autant de circonstances qui aggravent singulièrement la culpabilité du meurtre de soi-même. Ajoutons qu'il est une dérogation à nos devoirs envers Dieu : en nous assignant une fin, l'Être suprême nous impose l'obligation d'y tendre et de ne pas quitter la carrière de la vie avant de l'avoir parcourue. C'est donc là un acte également condamné par la morale individuelle, par la morale sociale et par la morale religieuse.

S'il fallait en croire un de nos philosophes les plus éminents, non seulement le suicide serait criminel, mais il le serait au même degré que l'homicide. La

raison, suivant lui, en est bien simple. Pourquoi sommes-nous tenus de respecter la vie de nos semblables? parce qu'elle a un but moral vers lequel ils sont obligés de se diriger, à savoir, leur amélioration intérieure, leur perfectionnement spirituel : sans cela, nous pourrions disposer de leur vie aussi légitimement que de celle des animaux. Mais notre vie, à nous, a exactement le même but que la leur : donc nous lui devons exactement le même respect et sommes exactement aussi coupables, en attentant à l'une qu'en attentant à l'autre[1].

J'en demande pardon à M. Franck, mais je ne saurais être de son avis sur ce point. En m'ôtant la vie, je dispose d'une chose qui m'appartient, tandis qu'en l'ôtant à autrui, je porte la main sur un bien qui n'est pas à moi. Sans doute ma vie ne m'appartient que conditionnellement, c'est-à-dire à la charge d'en user d'une manière convenable et de ne pas la détruire sans nécessité : c'est pourquoi l'action de me l'arracher à moi-même est criminelle. Mais toujours est-il qu'elle m'appartient, tandis que celle de mon semblable ne m'appartient pas. En la lui ôtant, je lui vole ce qui est à lui et ce qui lui est le plus précieux : il y a, par conséquent, dans l'homicide la culpabilité du suicide et celle du vol le plus grave réunies et accumulées. Voilà une première raison qui me fait regarder l'homicide comme plus immoral que le simple suicide.

[1] M. Franck, *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article *Suicide*.

En voici une seconde.

Ces deux actes ne diffèrent pas seulement en eux-mêmes, mais encore par les sentiments qui les déterminent et par les dispositions morales qu'ils supposent dans leurs auteurs. Le suicidé peut être un homme honorable, à beaucoup d'égards, qui, par passion ou par faiblesse, en est venu à se donner la mort, tandis que l'assassin, surtout s'il a agi avec préméditation, est presque toujours un être perverti, qui tue sous l'influence d'une passion indigne de notre sympathie. Celui qui met fin à ses jours se porte souvent à cette terrible extrémité, parce qu'il se repent des fautes qu'il a commises et qu'il appréhende d'en commettre encore. Tantôt c'est un ivrogne endurci, mais honnête, qui regrette amèrement les mauvais traitements qu'il a fait subir à sa femme et à ses enfants et qui, pour s'en punir et les en préserver désormais, s'ôte la vie ; tantôt c'est une jeune fille qui, craignant de faillir, se suicide pour rester pure ; tantôt c'est un père qui, ayant perdu au jeu la moitié de sa fortune et se jugeant incapable de résister à sa funeste passion, se brûle la cervelle pour sauver l'avenir de sa famille [1]. Sans doute ces infortunés sont coupables, parce qu'on peut presque toujours lutter contre la passion et que, dans tous les cas, ils ont eu primitivement le tort de s'en rendre les esclaves ; mais enfin ils sont animés de bons et généreux sentiments : les assimiler aux assassins, c'est s'exposer à être démenti par le cri de la conscience humaine.

[1] V. Brierre de Boismont, *Du Suicide*, *passim*.

D'un autre côté, la statistique constate qu'il se produit moins de suicides parmi les forçats et les filles perdues que dans les autres classes de la société. D'où cela peut-il venir ? N'est-ce pas de ce que ces misérables sont descendus à un tel degré d'abjection qu'ils n'en ont plus le sentiment et y croupissent comme dans leur état naturel, tandis que la seule idée d'être ravalés si bas ferait bondir des cœurs plus nobles et les exalterait jusqu'au suicide. Prenez deux hommes qui sont inégalement dépravés, mais qui ont également à se plaindre des rigueurs du sort et dont la situation est également intolérable. L'un ne trouvera rien de mieux à faire, pour l'adoucir, que de s'approprier le bien d'autrui et, s'il le faut, d'assassiner pour s'en mettre en possession ; l'autre, au contraire, aimera mieux se délivrer de sa propre vie que de porter la main sur la vie ou sur la propriété de son semblable. Une prostituée, qui a toute honte bue et qui n'a plus rien à perdre, n'hésitera pas à se livrer au vol ou à la mendicité, tandis qu'une personne qui se respecte, mettra fin à ses jours plutôt que de se dégrader à ce point. L'assimilation qu'on a voulu établir entre le suicide et l'homicide ne nous paraît donc pas admissible : il nous a suffi d'en analyser les deux termes pour en montrer l'inexactitude.

III

REMÈDES CONTRE LE SUICIDE

Bien que le suicide soit moins criminel que l'homicide, il ne laisse pas d'être profondément regrettable : c'est un des fruits les plus amers de la civilisation, c'est-à-dire de la réflexion et des passions que l'état social développe.

L'être vivant qui suit la pente de sa nature et obéit aux lois qui le régissent, ne songe guère à se donner la mort. C'est à tort qu'on a prétendu que le suicide était connu et pratiqué par certains animaux. Il en est, à la vérité, qui se laissent mourir, quand ils sont privés de leur liberté ou qu'ils ont perdu soit leur maître soit leur compagnon ; mais cela ne veut pas dire qu'ils aient eu le dessein de mettre fin à leurs jours. Ce fait s'explique simplement par le regret qu'ils éprouvent, regret qui étouffe en eux la sensation de la faim et les empêche de prendre les aliments nécessaires à leur subsistance.

Le suicide est très rare chez les peuples barbares et chez les habitants des campagnes, parce que, si leur être est moins développé, il est mieux équilibré. D'abord, l'équilibre qui doit exister dans tout homme sain et bien organisé entre la pensée et l'action, n'est pas rompu chez eux en faveur de la première. On n'y trouve guère de ces sujets mous, contemplatifs et

rêveurs, dans le mauvais sens du mot, qui sont si communs dans les grandes villes et auxquels seuls s'applique le mot de Rousseau : « L'homme qui pense est un animal dépravé. » — Ensuite l'équilibre qui doit exister entre la raison et la sensibilité n'est pas non plus rompu chez eux en faveur de celle-ci, comme cela a lieu trop souvent chez ceux qui vivent au sein de nos sociétés raffinées et maladives. L'homme primitif, n'ayant pas sous les yeux le spectacle corrupteur de l'extrême misère et de l'extrême opulence, n'est pas emporté vers celle-ci par une de ces passions dévorantes, qui ne connaissent pas de frein. Il ignore les combats acharnés qui se livrent dans la sphère de l'industrie, les vastes spéculations qui tantôt élèvent ceux qui les font au faîte des grandeurs, tantôt les replongent dans une obscurité qui leur semble pire que le néant. Vivant dans le calme des champs, livré à des travaux utiles, qui n'excitent dans son cœur ni des espérances sans limites ni des craintes immodérées, il voit arriver la mort sans effroi, mais rien ne le porte à hâter sa venue.

On s'est souvent demandé s'il n'y aurait pas moyen de guérir cette maladie du suicide qui semble sévir contre le genre humain avec d'autant plus d'intensité qu'il se civilise davantage. Ce serait sans doute un dessein chimérique que celui d'extirper le mal dans sa racine; mais il n'y a rien d'absurde à essayer d'en diminuer la violence. Il en est de ce fléau comme du vol, de l'homicide, de l'ivrognerie, de l'incontinence, en un mot, comme de la plupart des crimes

et des vices qui éclatent parmi les hommes et qui ont leur principe dans notre constitution : on peut l'atténuer, bien qu'on ne puisse pas le détruire.

Indiquer les causes du suicide, c'est indiquer indirectement les remèdes à employer soit pour le prévenir, soit pour le guérir ; car, les causes une fois connues, on peut espérer de les supprimer et de supprimer leurs effets par cela même. C'est une tâche qui incombe aux moralistes et aux législateurs, c'est-à-dire à ceux qui étudient les sciences morales et sociales. Ou ces sciences, en effet, ne servent à rien, ou elles servent à lutter contre les maux qui viennent de l'homme et de la société, comme les sciences physiques et naturelles servent à lutter contre ceux qui viennent de la nature.

Parmi les causes du suicide, il faut placer en première ligne la folie. D'après les calculs des auteurs qui se sont occupés de ces matières, le tiers environ des suicides s'explique par cette cause. D'autres sont déterminés par des maladies fort proches parentes de l'aliénation mentale, telles que le délire aigu et l'hypocondrie. Dans cette dernière, l'état des organes enfante des idées noires, et ces idées noires, à leur tour, réagissent de la manière la plus fâcheuse sur l'état des organes. Il y a là comme une action et une réaction du physique sur le moral et du moral sur le physique, qui poussent quelquefois le sujet à se donner la mort pour mettre fin aux souffrances qu'il endure. Rien ne prouve d'ailleurs qu'il ne puisse, en redoublant d'efforts, résister au mal et sortir vain-

queur de la lutte. Des suicides moins fréquents, mais assez analogues, sont ceux qui sont dus à l'influence de la température. D'après les meilleurs observateurs, ces faits sont d'autant plus communs que le froid ou la chaleur sont plus intenses. Il y eut beaucoup de suicides durant l'expédition d'Egypte ; beaucoup aussi durant celle de Russie, et les accidents de ce genre se sont souvent renouvelés depuis dans nos possessions africaines.

Un genre de suicide qui se rapproche fort des précédents est celui qui se produit par imitation et d'une manière contagieuse. Qu'un homme ait mis fin à ses jours en se précipitant du haut de la colonne Vendôme et que les journaux aient raconté le fait avec quelque détail, on peut être sûr que plusieurs suicides s'accompliront de la même façon durant les semaines suivantes. On sait l'histoire de ce soldat qui s'était tué dans une guérite sous le premier Empire : plusieurs autres soldats se tuèrent successivement dans la même guérite. On brûla la guérite : aussitôt les suicides cessèrent. S'il y a, du reste, dans le suicide par imitation quelque chose de machinal, il ne s'ensuit pas qu'il échappe complètement à l'empire de la volonté : il en est, en effet, de l'instinct de l'imitation comme des autres tendances de notre nature ; il nous sollicite, mais il ne nous contraint pas, de sorte que les actes qu'il détermine nous sont plus ou moins imputables. Il faut en dire autant des suicides produits par une tendance héréditaire. Falret parle d'une famille dont le chef, homme fort

taciturne, avait eu six enfants. Le premier se précipita, à quarante ans, d'un troisième étage ; le second s'étrangla à trente-cinq ans ; le troisième se jeta par une fenêtre et le quatrième se tira un coup de pistolet. Sans doute il faut tenir compte, dans l'appréciation de ces actes, de la violence exceptionnelle du penchant qui a pu incliner leurs auteurs à les accomplir ; mais il n'est pas sûr qu'ils aient été entraînés irrésistiblement à les commettre et qu'ils n'en soient nullement responsables. Autrement il faudrait aussi déclarer irresponsable un voleur, dès qu'il serait bien constaté qu'il y a déjà eu des voleurs dans sa famille.

Une chose triste à dire, c'est que dans l'état actuel de notre civilisation, beaucoup de suicides ont encore pour cause la misère : « Quel terrible tableau, dit un médecin contemporain, que celui de ces malheureux qui avaient successivement engagé tous leurs effets et vendu même leurs reconnaissances du Mont-de-Piété, pour prolonger de quelques heures leur lente agonie ! En entrant dans les mansardes où s'était accompli le dernier acte de cette tragédie, les officiers ministériels dont nous n'avons qu'à copier les déclarations, ont souvent constaté qu'il ne restait plus ni meubles ni vêtements et que la paillasse même avait servi à alimenter le feu. »

Outre ces causes, les unes physiques, les autres mixtes, du meurtre de soi-même, il y en a qui ont un caractère plus particulièrement moral : l'orgueil, la vanité, l'amour-propre, c'est-à-dire les diverses for-

mes du désir de l'estime surexcité ; l'avarice, qui nous attache plus qu'il ne convient aux biens de fortune et nous fait prendre la vie en aversion dès que nous venons à en être privés ; l'amour proprement dit, qui nous fait vivre dans un autre être et nous fait trouver insupportable une existence passée sans lui et loin de lui ; la paresse, qui engendre le suicide en engendrant la misère et aussi en faisant éclore dans l'esprit des rêveries malsaines ; l'amour du jeu, que l'inaction produit le plus souvent et que le besoin d'émotions transforme quelquefois en une sorte de vertige. Il faut avoir vu, dans les villes d'eaux d'Allemagne, les joueurs et les joueuses avides, rangés, leur râteau à la main, autour du tapis vert, ne connaissant plus ni parents ni amis et n'ayant des yeux que pour les lueurs fauves de l'or, pour comprendre la force de cette sombre passion. En France même, où elle est plus surveillée, elle n'en sévit pas moins avec violence. Combien de cercles ne sont aujourd'hui que des maisons de jeux baptisées d'un nom honnête ! Combien de spéculations financières ne sont que des jeux à peine déguisés, qui dévorent la fortune et l'honneur des familles et dont le suicide est la conséquence la plus ordinaire !

Parmi les causes du suicide, il en est qui sont du ressort de la médecine et contre lesquelles elle n'est pas tout à fait désarmée et impuissante. Si elle guérit rarement la folie, une fois qu'elle est nettement déclarée, elle la prévient, dans un grand nombre de cas, par un régime approprié. Si elle ne guérit pas

toujours l'hypocondrie et la fièvre chaude, elle peut en empêcher l'éclosion et le développement par des mesures hygiéniques bien prises et dont une longue expérience a constaté l'efficacité. Si elle ne peut pas s'opposer directement aux effets du climat et de la température, elle peut les signaler d'avance au sujet et l'empêcher de se placer dans des conditions funestes et meurtrières. Elle trouve même, dans cet ordre de faits, un utile auxiliaire dans la morale. Cette dernière, en effet, prévient la folie, en prévenant les vices qui l'engendrent, et l'hypocondrie en donnant à l'homme assez d'empire sur lui-même pour repousser les idées noires qui lui servent d'aliment. Elle peut même le prémunir contre les effets désastreux de la température, en lui inspirant cette prudence qui ne lui permet pas de s'exposer inconsidérément au péril et qui est, comme on sait, une des vertus que prescrit la morale individuelle.

Quant à la misère, qui est une des causes les plus fréquentes et les plus déplorables de la mort volontaire, ce n'est pas à la médecine, mais à la législation, ou plutôt à la politique, qu'il appartient d'y porter remède. La politique doit, autant que l'incurable imperfection des choses humaines le permet, organiser la société de manière que le pain n'y manque à personne et tâcher de fermer enfin cette plaie toujours béante du paupérisme que les progrès de l'industrie semblent élargir sans cesse, au lieu de la cicatriser. La morale n'est pas plus compétente, à la vérité, pour guérir le paupérisme que pour guérir la folie, mais

elle peut exercer ici encore une influence salutaire. Quelles sont, en effet, les causes qui produisent le plus souvent cette misère, qui produit, à son tour, le suicide? C'est la paresse, l'ivrognerie, la débauche, l'amour du jeu, c'est-à-dire la passion sous toutes ses formes. Par cela seul que la morale combat la passion, elle combat donc la misère elle-même.

La politique doit-elle intervenir autrement encore dans la médication de cette maladie morale qu'on nomme le suicide? C'est là une question difficile et délicate. A certaines époques, les peuples et les gouvernements ont, comme on sait, promulgué des lois pénales contre la mort volontaire. Chez les Thébains, la mémoire du suicidé était solennellement flétrie; chez les Athéniens, on lui coupait la main et on la laissait sans sépulture; le reste du corps était enseveli sans honneur. Sous l'ancienne législation française, le cadavre du malheureux était traîné dans les rues, sur une claie, et ses biens étaient confisqués : « Aujourd'hui, dit Dangeau dans ses *Mémoires*, le roi a donné à Mme la Dauphine un homme qui s'est tué lui-même : elle espère en tirer beaucoup d'argent. » Les dauphines recevaient alors de singuliers cadeaux!

De nos jours, la loi française n'inflige plus à celui qui s'est donné la mort aucun châtiment et il semble qu'elle a raison. Punir les suicidés, ce serait s'exposer à frapper les innocents en même temps que les coupables; car la folie détermine, nous l'avons vu, au moins le tiers des suicides, et on n'est jamais bien sûr que les autres n'aient pas été provoqués par

cette cause, puisqu'elle peut agir instantanément et ne se manifester que par l'acte même. En outre, le châtiment infligé au suicidé, au lieu de restreindre le nombre des suicides, pourrait très bien les multiplier. On ne s'étonnera pas de cette assertion, si l'on songe au caractère contagieux de cette action et à la liaison qu'elle a avec le système nerveux. Enfin, la peine frapperait la famille du coupable plutôt que le coupable lui-même. Or, n'est-elle pas déjà assez malheureuse d'avoir perdu un de ses membres d'une manière aussi tragique et sans qu'il y ait de sa faute? Faut-il que la loi intervienne pour ajouter encore à son infortune imméritée?

Cependant il semble que l'homme, qui a tant fait pour modifier les phénomènes de la nature, doit pouvoir faire quelque chose pour modifier ce phénomène social qu'on appelle le suicide. En privant le suicidé de la sépulture chrétienne, l'Église avait établi entre l'idée du meurtre de soi-même et celle de la damnation éternelle une association si forte qu'elle subsiste encore aujourd'hui et qu'elle a plus d'une fois retenu le bras d'un malheureux prêt à se frapper. L'État, n'ayant pas à sa disposition une sanction aussi terrible, ne peut rien faire de semblable. Mais ce qu'il pourrait peut-être faire, ce serait de mettre l'apologie du suicide sur le même rang que celle des faits qualifiés crimes et de la punir de la même peine. Il pourrait aussi interdire aux feuilles publiques le récit détaillé et la peinture émouvante des suicides qui se commettent journellement, à cause de leur caractère contagieux.

Le bruit que fait un crime donne, en effet, l'idée, le désir, la volonté de le commettre à beaucoup d'hommes qui y étaient certainement prédisposés, mais qui n'y songeaient pas et qui sans cette circonstance ne l'eussent jamais commis. Mais quelles que soient les mesures que prendra le législateur, il doit songer, en les prenant, que le suicide est moins une infraction aux devoirs sociaux qu'aux devoirs individuels, qu'il relève moins du Code que de la conscience, de la politique que de la morale, et que, par conséquent, il ne saurait y toucher qu'avec une extrême discrétion.

Quel remède la morale peut-elle donc proposer pour guérir les hommes de la maladie du suicide? Un remède à la fois très général et très simple, je veux dire la pratique de la morale elle-même. Par cela seul qu'elle donne à l'homme la santé de l'âme, elle empêche que la pensée du suicide puisse même l'effleurer. Dès qu'il remplit régulièrement les grandes fonctions de son être et trouve, comme cela arrive nécessairement, son bonheur à les remplir, il ne peut pas songer à quitter une vie qui est aussi heureuse que vertueuse. Si l'homme conçoit la pensée du suicide, c'est qu'il n'est pas dans l'ordre, c'est qu'il s'est produit en lui quelque perturbation, c'est qu'il a commis quelque infraction manifeste ou cachée aux lois qui doivent le régir. Or, ces lois, qui sont précisément celles de la morale, se résument toutes dans une seule, c'est que l'homme doit vivre en homme, c'est-à-dire prévenir ou détruire les passions, qui attaquent sa vie morale, et fortifier sa raison et sa

volonté, qui constituent sa vie morale elle-même.

Ce qui rend les passions si envahissantes et si dangereuses, c'est que l'imagination met à leur service tous ses prestiges, en même temps qu'elle reçoit d'elles toute sa vivacité. A peine un objet a-t-il remué notre sensibilité que notre imagination émue nous le représente tout autre qu'il n'est et lui prête des couleurs en harmonie avec nos dispositions affectives. Est-il beau, elle le fait encore plus beau ; est-il laid, elle le fait encore plus laid ; en un mot, elle l'idéalise soit en bien soit en mal et le rend ainsi beaucoup plus propre à ébranler de nouveau notre sensibilité. Mais il nous suffit de connaître ce mécanisme pour ne pas nous laisser prendre à un engrenage d'où nous ne pourrions plus sortir. Ce qui fortifie encore nos passions, c'est l'habitude. Les impressions qu'elles produisent sur nous, quand nous leur donnons satisfaction, laissent en nous des traces profondes et nous font éprouver chaque fois un besoin plus vif de les satisfaire encore. C'est ainsi qu'un goût passager devient une inclination modérée mais durable, qu'une inclination modérée devient une passion impérieuse et tyrannique qui, après avoir étouffé notre vie morale, finit souvent par détruire notre vie physique elle-même. Mais, dès que nous connaissons cette loi de la passion, il nous est facile de nous y soustraire : nous n'avons qu'à lui opposer, dès le début, une résistance invincible.

Pour prévenir le suicide, il ne suffit pas d'affaiblir la passion, il faut encore fortifier la raison et la volon-

té. Fortifier la raison ! cette prescription semble, au premier abord, en opposition avec l'observation que nous avons faite, que le développement de la réflexion est souvent une cause de suicide. Il n'en est rien. Si la réflexion détermine quelquefois un tel acte, c'est parce qu'elle s'isole de l'action et dégénère en rêverie ; c'est aussi parce que, si elle est est assez développée pour discuter les lois essentielles de la vie, elle ne l'est pas encore assez pour en découvrir, dans les profondeurs de l'âme, la raison d'être et l'excellence. C'est à ce point qu'il faut l'amener par un enseignement solide et par une culture morale sérieuse. Quant à la volonté, c'est déjà la fortifier que de la soustraire à l'empire de la passion et de la soumettre à celui de la raison. Cependant cela ne suffit pas. Il en est d'elle comme des autres facultés de l'être humain : on ne lui donne toute la vigueur dont elle est susceptible qu'en l'exerçant. De là la nécessité de nous livrer dans une large mesure à la pratique de la vie, au lieu de nous endormir dans les molles langueurs de la rêverie et de la contemplation. C'est par là que nous arriverons à avoir du caractère, c'est-à-dire une véritable énergie morale, au lieu d'avoir seulement des passions, c'est-à-dire une énergie apparente, aussi différente de l'énergie réelle que la surexcitation fébrile d'un malade l'est de la force réglée d'un homme sain et bien portant.

Il n'est pas nécessaire que le rêveur se précipite, pour se guérir de son mal, au milieu des tempêtes de l'Océan ou du tumulte de la guerre. Il suffit qu'il

fasse choix d'une profession, qu'il mène une conduite régulière et qu'il trouve dans la vie de famille un emploi convenable de ses affections, de ses pensées et de son activité elle-même. Que si ces conditions lui paraissent difficiles à remplir, la carrière du dévouement lui est ouverte et lui offrira d'amples dédommagements à ce qui pourrait lui manquer d'ailleurs. Il n'est pas besoin d'entrer dans un cloître pour se dévouer au bien de ses semblables. On peut le faire en restant dans le siècle, en pratiquant la bienfaisance et la philanthropie et en défendant les intérêts généraux contre des ambitions individuelles trop entreprenantes. Celui qui identifie ainsi sa vie particulière à la vie sociale, trouve dans le bonheur public l'oubli de ses malheurs propres et ne songe plus à s'arracher une existence qu'il a su rendre si large et si féconde. Que sera-ce si, par de là cette vie d'un jour, sa raison lui en fait entrevoir une autre qui ne finira pas, où toutes les douleurs seront calmées, où toutes les plaies seront guéries, où tous les actes de patience et de courage seront comptés et où l'auteur de son être le récompensera de l'avoir agrandi par la pratique de la vertu, au lieu de l'avoir amoindri et perdu par sa faute? La vie vertueuse, déjà si belle par elle-même, resplendira à ses yeux d'un nouvel éclat aux rayons consolateurs de cette ineffable espérance, et il s'y attachera davantage, au lieu de songer à la quitter.

IV

DE L'INSTAURATION DE L'HOMME PHYSIQUE

Non seulement l'homme ne doit pas détruire son corps pris dans son ensemble, mais il ne doit détruire aucune des parties dont il se compose : outre le suicide total, il y a un suicide partiel dont la culpabilité varie avec celle de l'organe détruit et de la fonction supprimée. L'ablation des organes génitaux, telle qu'elle a été pratiquée à certaines époques, dans le but de donner à la voix des modulations plus douces ; la mutilation du pouce ou de l'index opérée en vue de s'exempter du service militaire ; l'extraction de dents saines, opérée pour une raison ou pour une autre, sont autant d'actes qui rentrent, avec des degrés de culpabilité très inégaux, dans la catégorie des suicides partiels. Non seulement l'homme ne doit pas détruire son organisme par action, mais il ne doit pas le détruire par omission. L'avare qui se prive des aliments nécessaires à l'entretien de sa santé ; l'insouciant qui, faute de recourir aux hommes de l'art, laisse sa maladie s'aggraver au point de devenir mortelle ; le superstitieux qui, par ses jeûnes et ses macérations, porte le trouble dans son organisme physique et en altère les ressorts, sont, chacun à leur manière, coupables de suicide.

Non seulement nous ne devons pas détruire notre corps, mais nous devons le maintenir en bon état et le perfectionner : nous avons à son égard des devoirs positifs en même temps que des devoirs négatifs. C'est ce que nous allons tâcher de faire comprendre.

Notre âme n'est pas une monade isolée au sein de l'univers et sans rapports avec l'ensemble des choses. Elle est en communication avec le monde, où elle est plongée, par deux systèmes d'organes, par les organes des sens et par ceux du mouvement. Au moyen des premiers, elle subit l'action des objets environnants ; au moyen des seconds, elle leur fait subir la sienne. Or il est clair que c'est pour nous un devoir positif de les conserver et de les développer les uns et les autres. Nous devons faire l'éducation de nos sens avec le même soin que celle de nos facultés les plus hautes ; car nous devrons toute notre vie recourir à leur témoignage et, s'ils témoignent mal, ce sera à notre grand préjudice. Mais, si nous devons perfectionner nos organes des sens, nous ne devons pas négliger nos organes locomoteurs. Les premiers sont les instruments de la science ; les seconds, ceux de l'industrie, de l'art et de la morale elle-même. Sans eux et sans les instruments artificiels qu'ils façonnent, c'en serait fait de l'empire de l'homme sur le monde matériel, ainsi que des créations que le génie artistique accumule autour de nous ; sans eux, les actes les plus nobles et les plus héroïques, les actes de justice, de courage, de dévouement, ne pourraient s'accomplir ; car ils demandent, pour se produire, non seulement

une volonté droite, mais encore des muscles vigoureux. Un homme se débat dans les eaux d'un fleuve, qui menacent de l'engloutir ; vous voulez l'arracher à la mort : à quoi votre bonne volonté servira-t-elle, si vous ne savez pas nager? Vous brûlez de défendre la patrie contre ses envahisseurs ; la liberté contre les tyrans : à quoi aboutiront vos beaux sentiments, si vous ne pouvez mettre à leur service qu'un corps efféminé et sans vigueur? Nous devons donc développer et les organes qui nous fournissent les matériaux de nos connaissances et ceux qui nous permettent d'exécuter nos volontés : si nous ne le faisons pas, nous compromettons à la fois notre vie intellectuelle et notre vie morale, nous ne réalisons pas notre idéal en tant qu'hommes.

Le perfectionnement de l'organisme est encore un devoir pour nous à un autre point de vue. L'âme n'est point dans le corps comme le pilote dans le navire, comme le contenu dans le contenant : elle lui est unie par des liens si étroits qu'elle forme avec lui un tout naturel et qu'il y a entre elle et lui communauté de vie. Par suite de la corrélation ou plutôt de la solidarité qui existe entre ces deux substances, le bon état de l'une détermine celui de l'autre, et les perturbations qui se produisent dans l'une ont dans l'autre leur contre-coup et leur retentissement. Il faut donc soigner le corps, non seulement pour mieux se porter, mais encore pour mieux penser et pour mieux vivre.

Les médecins constatent qu'une vie trop exclusivement spéculative développe les nerfs aux dépens

des muscles, et qu'il en résulte les désordres les plus graves, non seulement au point de vue physiologique, mais encore au point de vue intellectuel et moral. Cette rupture d'équilibre entre le système nerveux et le système musculaire se traduit, non seulement par les névralgies et par les paralysies, mais encore par la surexcitation de la sensibilité physique et de l'imagination, et a pour dernier terme, en même temps que la débilitation du corps, celle de la raison et de la volonté. C'est pourquoi à certaines époques la littérature, image trop fidèle de la société, produit tant de livres où les sensations et les images abondent et où le bon sens et la virilité ne brillent que par leur absence.

On se souvient encore des tirades véhémentes de Proudhon contre ceux qu'il appelle, dans son langage franc-comtois, les *femmelins* de la littérature, contre Bernardin de Saint-Pierre, contre Lamartine, contre Georges Sand, contre tous ceux qui, suivant lui, combinent des images, au lieu de lier des idées, et énervent ainsi l'esprit public. Un autre écrivain éminent, M. de Laprade, ne se borne pas à signaler le mal, il en donne la formule et en indique le remède. Pour lui, l'état d'énervement de l'esprit français est incontestable et il en voit la cause dans la prédominance du système nerveux sur le système musculaire, en un mot, dans l'affaiblissement du physique. Pour y remédier, il appelle de tous ses vœux un système d'éducation qui ait pour but l'instauration de l'homme complet, c'est-à-dire de homme physique, de l'homme intellectuel et de l'homme moral tout ensemble.

Sans partager les préventions de ces deux écrivains contre la littérature contemporaine, nous estimons avec eux (et c'est même là notre principe fondamental) que la raison et la volonté doivent primer en nous la sensibilité et l'imagination, et que c'est en cela que la vertu consiste. Nous croyons également avec M. de Laprade que la vertu, cet équilibre de l'âme, n'est sûre et solide que si elle repose sur la santé, cet équilibre du corps, C'est pourquoi nous pensons que l'homme doit alterner entre la vie méditative et la vie active, entre les exercices de l'esprit et ceux du corps, et cela dans l'intérêt de l'esprit ; car remplir nos devoirs envers nos organes, c'est encore remplir nos devoirs envers notre âme elle-même. Les Grecs, nos maîtres en toutes choses, dans la morale comme dans l'art et la littérature, l'avaient parfaitement compris. Chez eux, les exercices de la palestre se combinaient avec ceux de l'étude, et leurs plus grands philosophes ramenaient toute l'éducation de la jeunesse à la musique, dans le sens large du mot, et à la gymnastique. Nous ne voudrions pas accorder à cette dernière autant que les Grecs; mais nous verrions avec plaisir se généraliser parmi nous certaines institutions et certaines coutumes éminemment favorables à l'instauration de l'homme physique et de l'homme moral : les clubs alpins, qui arrachent notre brillante jeunesse aux mœurs molles et à l'atmosphère étouffée des villes pour la transporter sur d'âpres montagnes et au sein d'un air pur; les exercices de tir, qui lui donnent à la fois l'adresse de la main et la

sûreté du coup d'œil; la chasse, qui n'est pas seulement l'image de la guerre, mais qui y prépare admirablement. C'est par là et aussi par l'équitation, la natation, les manœuvres militaires, devenues partie intégrante de l'éducation nationale, que nous formerons une génération vaillante qui saura réparer les fautes de celle qui l'a précédée.

LIVRE II

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES OU MORALE SOCIALE

CHAPITRE PREMIER

DE LA JUSTICE EN GÉNÉRAL

Nos devoirs sociaux et nos droits. — Les droits de l'homme et le sensualisme. — Les droits de l'homme et J. de Maistre.

I

NOS DEVOIRS SOCIAUX ET NOS DROITS

Jusqu'à présent nous avons considéré l'homme, par une de ces abstractions sans lesquelles toute science serait impossible, comme vivant à peu près seul et isolé, et nous nous sommes demandé quels devoirs résulteraient pour lui, dans cet état de solitude et d'isolement, de sa seule qualité de personne,

c'est-à-dire d'être libre et raisonnable. Il s'agit maintenant de le replacer non pas précisément dans le milieu si complexe où il naît et se développe réellement, — ce serait quitter trop vite le domaine de l'abstrait pour celui du concret, — mais seulement en face d'un ou de plusieurs autres êtres raisonnables et libres, d'une ou de plusieurs autres personnes, et de voir quels devoirs dériveront pour lui d'une telle situation. Nous réservons pour un prochain ouvrage l'étude des devoirs qui peuvent découler de sa qualité de membre d'une famille, de membre d'une cité, de membre d'une Église et de quelques autres rapports moins importants.

Dès que je suis en rapport avec un être de mon espèce, je m'aperçois qu'il me ressemble non seulement au physique, mais encore au moral, c'est-à-dire qu'il a une nature identique à la mienne. Mais une fois que je sais qu'il a la même nature que moi, j'en conclus sans peine qu'il a la même destinée et que, si ma destinée est sacrée, la sienne l'est également. Aussi je juge que je ne dois pas contrarier, mais seconder le mouvement qui le porte vers sa fin, comme je souhaite qu'il ne contrarie pas, mais qu'il seconde le mouvement qui me porte vers la mienne. C'est ce que les moralistes et le vulgaire ont exprimé par deux maximes bien connues, car on les trouve chez les Juifs comme chez les chrétiens, chez les Chinois comme chez les Grecs : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît, » et « faites à autrui ce que vous voudriez qu'on

vous fît. » La première est la formule de nos devoirs de justice, la seconde celle de nos devoirs de charité, de bonté, de bienfaisance, et elles résument, à elles deux, tous nos devoirs sociaux.

Malgré l'autorité qu'elles tirent de leur antiquité et du consentement presque universel des hommes, ces deux maximes ont rencontré de nos jours quelques censeurs, principalement parmi les représentants de l'école critique. M. Charles Renouvier leur reproche de manquer de précision, de rigueur et même d'exactitude. — Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît. Cela peut signifier, suivant lui, que vous ne devez pas vouloir qu'on m'inflige, le cas échéant, un juste châtiment en expiation d'une action injuste ; car, en pareille circonstance, vous seriez probablement bien aise d'échapper à toute punition. — Faites à autrui ce que vous voudriez qui vous fût fait ! Cela signifie peut-être que vous devez favoriser mes passions et fermer les yeux sur les méfaits qu'elles me poussent à commettre ; car vous ne seriez sans doute pas fâché qu'en pareille occurence je fisse pour vous la même chose. Qu'est-ce d'ailleurs que deux principes qu'on nous donne pour deux principes moraux et où il n'est question que du désir, c'est-à dire de l'élément sensible et animal de notre nature, et où l'on ne tient nul compte de la raison et de la volonté, c'est-à-dire des éléments vraiment moraux et humains qui nous constituent, car ce mot *voudriez* veut dire *désireriez* et pas autre chose[1].

[1] Renouvier, *Science de la Morale*, t. I, p. 86.

Ce sont là des objections ingénieuses, mais elles ne détruisent et n'infirment même pas, suivant nous, les maximes dont il s'agit. Elles montrent seulement qu'elles ont besoin d'être expliquées. — Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît ! — Dans ce précepte et dans l'autre qui lui sert de pendant, le mot *vouloir* ne doit pas s'entendre du premier vouloir venu, moins encore d'un simple désir, d'une passion capricieuse, mais d'une volonté droite et conforme à la raison. Ces deux préceptes doivent être pris, dit un penseur célèbre, « dans un sens unique, savoir, celui du verbe *je veux*, à titre d'être intelligent et libre, participant à la loi du devoir, à cette raison suprême qui éclaire toutes les intelligences qui veulent la consulter, comme la lumière physique éclaire tous les yeux qui s'ouvrent à ses rayons. Je dois à mon semblable ce que je voudrais qui me fût fait à ce seul titre de personne libre et non à celui d'être sentant, puisque ainsi je n'aurais que des désirs et non pas des volontés[1]. »

D'ailleurs ces maximes expriment à merveille l'essence des devoirs sociaux, qui consistent avant tout dans l'égalité des personnes et la mutualité des relations, puisqu'elles indiquent qu'on a beau déplacer les termes, qui sont ici les personnes, les rapports ne cessent pas d'être vrais. Ajoutons qu'elles ont, au point de vue pratique, une valeur incontestable, puisqu'elles nous avertissent de nous défier de nos pas-

[1] Maine de Biran, *Œuvres posthumes*, t. III, p. 39.

sions et de notre amour-propre et de nous mettre, pour bien juger, à la place d'autrui, ce qui est en effet le meilleur moyen de porter des jugements équitables.

Ainsi, du premier contact de l'homme avec l'homme se dégagent deux vertus nouvelles que la vie solitaire ne pouvait pas faire éclore, la justice et la charité. Du moment que j'entre en rapport avec mon semblable, je remarque en effet qu'il a la même nature que moi, puisqu'il est doué comme moi de volonté et de raison, et je juge qu'il a la même destinée, puisqu'il a comme moi le devoir de conserver et de développer en lui ces deux facultés supérieures, c'est-à-dire de se conserver et de se développer en tant qu'homme. Mais, en même temps que le maintien et le développement de l'humanité en lui est pour lui un devoir, c'est un droit, ce qui implique pour autrui le devoir de n'y point mettre obstacle. Y mettre obstacle, l'identité de nature et de destinée une fois posée, ce serait dire à la fois que l'homme est homme et qu'il ne l'est pas, qu'il a et qu'il n'a pas une destinée, qu'il a et qu'il n'a pas de droits, ce serait tomber dans une contradiction flagrante. Donc l'homme doit respecter l'humanité dans autrui : c'est ce qu'on appelle indifféremment l'équité ou la justice.

Si l'homme pouvait remplir seul sa destinée, il n'y aurait pas d'autres devoirs sociaux que les devoirs de justice ; mais il ne le peut pas. Il a constamment besoin du secours des autres pour vivre et se déve-

lopper. Il ne peut pas vouloir se passer de leurs services ; car ce serait vouloir se passer d'accomplir ses devoirs et de remplir sa destinée. Il ne peut donc pas vouloir non plus qu'ils se passent des siens, puisqu'ils ont la même nature et la même destinée que lui : ce serait, ici encore, dire oui et non sur la même chose ; ce serait tomber dans l'absurde. Donc l'homme doit aider l'humanité dans autrui : c'est ce qu'on nomme indifféremment la charité, la bonté ou la bienfaisance.

On voit par là la connexité des différentes parties de la morale et leur dépendance d'un seul et même principe. Respecte et développe l'humanité en toi : voilà toute la morale individuelle. Respecte l'humanité et aide à son développement en autrui : voilà toute la morale sociale. Réalise ton idéal en tant qu'homme : voilà la morale tout entière.

La justice n'est que le respect de nous-mêmes, de notre personnalité, de notre dignité, de notre droit (toutes formules identiques) chez notre semblable. C'est pourquoi nous ne nous sentons astreints à aucun devoir de justice et de respect à l'égard des êtres qui ne sont pas de la même espèce que nous et ne partagent pas avec nous ces grands attributs de notre nature. Quels sentiments m'inspire le végétal ou l'animal ? De la sympathie, de l'admiration, de la terreur peut-être, mais non du respect. Je ne puis respecter que les êtres qui sont doués, comme moi, de volonté et d'intelligence : de même qu'ils ont seuls des devoirs, ils ont seuls des droits. Dieu lui-

même, si je le concevais, à l'exemple de certains philosophes, comme un principe aveugle et fatal, qui a tiré de son sein, sans le savoir et sans le vouloir, la multitude des choses existantes, Dieu n'aurait droit ni à mon respect ni à ma vénération. Que pourrait-il en effet y avoir, dans cet être sans intelligence et sans initiative, de si noble et de si auguste? L'homme serait plus grand que son dieu, puisqu'il pense et que celui-ci ne penserait pas.

Ainsi, on le voit, le droit c'est la dignité personnelle. Mais l'homme, par cela seul qu'il est homme, est digne : c'est un attribut inhérent à son être et qui dérive directement de sa raison et de sa liberté, c'est-à-dire de sa personnalité. Digne de quoi? Digne de respect. Or, le respect qu'on lui porte a un nom particulier : c'est la justice. Le droit et le devoir de justice sont inséparables et résultent tous deux de notre qualité d'homme! C'est donc poser une question oiseuse et frivole que de se demander lequel du droit et du devoir de justice précède l'autre. Ils sont non seulement contemporains, mais encore identiques au fond et ne diffèrent que par leur rapport aux personnes. Ma dignité personnelle est inviolable et cette inviolabilité est à la fois un droit pour moi et un devoir pour vous. Mon droit, c'est ce qui m'est dû ; votre devoir, c'est ce que vous me devez. Or, ce qui m'est dû par vous et ce que vous me devez, c'est-à-dire ma créance et votre dette, c'est exactement la même chose.

La justice et le droit ne s'appliquent pas seulement

à l'humanité en nous, c'est-à-dire à la personne, mais encore à toutes ses conditions d'existence, à tous ses instruments, à toutes les choses qu'elle a, pour ainsi dire, marquées à son empreinte et frappées de son sceau : au corps, sans lequel la personne humaine n'existerait pas et qui devient ainsi sacré comme elle ; aux objets extérieurs, qu'elle s'est appropriés par le déploiement de son activité physique et sans lesquels le corps lui-même ne pourrait subsister ; à la famille et aux affections avouées par la raison et vraiment dignes de l'homme, qui lui ont donné naissance ; au développement et à la manifestation de sa pensée, sans lesquels il ne serait ni un animal raisonnable ni un animal sociable, et offrirait le triste spectacle d'un être incomplet et mutilé. Ces droits, ce n'est pas la loi civile qui les lui donne, elle ne fait que les lui reconnaître ; ce n'est pas la loi religieuse qui les lui confère, elle ne fait que les sanctionner ; ils nous sont révélés par notre conscience et ont leur source au fond même de notre nature : ce sont les droits naturels. Toute loi civile ou religieuse qui les méconnaît est nulle de soi, puisqu'elle est contraire à ces grandes lois que Montesquieu nommait si bien les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses.

Mais ces droits fondamentaux que tous les hommes possèdent également et qu'on appelle pour cela les droits de l'homme, si quelqu'un les méconnaît et les viole indignement en nous, que devrons-nous faire ? devrons-nous nous résigner bassement et courber la

tête sous l'outrage? Non. Nous devrons protester hautement contre l'injure faite à la dignité humaine dans notre personne et en réclamer énergiquement la réparation. Si les réclamations verbales ne suffisent pas, nous serons fondés à recourir à la contrainte pour obtenir justice. L'accomplissement de notre destinée étant juste, tout acte qui y met obstacle est injuste, et tout acte de résistance à ce dernier est juste par cela même, puisqu'il tend simplement à remettre les choses au point où elles doivent être. Ainsi chacun de nous ayant droit de vivre, de se mouvoir, de posséder le fruit de son travail, toutes choses non seulement conformes, mais encore nécessaires à l'accomplissement de sa destinée, il sera bien fondé à repousser, même par la force, un acte qui aurait pour but de porter atteinte soit à sa vie, soit à la liberté de ses mouvements, soit à sa propriété. Ce nouveau droit qu'on nomme le droit de contrainte, est aussi naturel que tous les autres et leur sert en quelque sorte de sanction. Seulement il est à remarquer que si chacun de nous l'exerçait en toute circonstance, il en résulterait de grands inconvénients. C'est pourquoi il a été remis aux mains de la société, qui se substitue ainsi à l'individu pour faire respecter ses droits.

II

LES DROITS DE L'HOMME ET LE SENSUALISME

Cette théorie de la justice et du droit n'a pas été admise par tous les philosophes et il est facile de comprendre pourquoi. Elle repose, en effet, sur l'existence de la raison considérée comme faculté de l'absolu, et de la volonté envisagée comme faculté de l'effort, c'est-à-dire sur la réalité et la dignité de la personne humaine. Par conséquent, elle a dû être rejetée par un bon nombre de penseurs, notamment par les sensualistes, qui suppriment la raison et la volonté, et par les traditionalistes, qui ne négligent rien pour les amoindrir.

Tout le monde sait avec quelle audace le droit a été nié par le sensualiste Hobbes. Il le mettait à la merci de la force, car il accordait au prince un pouvoir illimité sur la vie, l'honneur, la liberté et la propriété des sujets. Les réformateurs de notre temps, nourris des doctrines sensualistes du siècle dernier, ne lui ont pas été plus favorables. Charles Fourier, qui substitue à la raison et à la volonté les sens et l'attraction passionnelle, appelle nettement les droits de l'homme des sornettes renouvelées des Grecs ; Saint-Simon, qui regarde l'homme comme une petite machine analogue, suivant ses expressions, à la grande machine de l'univers, organise la société mécaniquement et ne se préoccupe pas plus des droits

de l'individu que s'ils n'existaient pas. Quant à Auguste Comte, qui professe à la fois en psychologie le phénoménisme de Hume et le matérialisme de Broussais, il déclare en toutes lettres que la notion de droit doit disparaître du domaine politique, comme la notion de cause du domaine philosophique. Il est en cela parfaitement conséquent. Dès qu'il n'y a pas de causes, l'homme n'en est pas une ; dès qu'il n'en est pas une, il n'est pas un être libre, une vraie personne : il n'a rien, par conséquent, qui le rende respectable, il n'a pas de droits. Aussi ce philosophe fait-il litière de toutes nos libertés civiles et politiques[1]. Les sensualistes actuels ne sont guère plus tendres pour les institutions libres que leurs devanciers. M. Taine voit dans la Révolution de 1789 non une explosion du sentiment de la justice, mais un déchaînement de nos tendances inférieures et animales. Après avoir si curieusement étudié les autres, il est lui-même, sans s'en douter, un curieux sujet d'étude ; car il offre le phénomène d'un écrivain qui, pour avoir retiré à l'homme ses qualités spécifiques, est amené logiquement à faire de l'histoire humaine une branche de l'histoire naturelle.

Les sensualistes qui ont montré des tendances libérales ont été des sensualistes inconséquents. Quelques-uns, comme Hélvétius, revendiquent hautement les droits de l'homme et (chose singulière !) ils ne lui

[1] V. notre *Histoire de la Philosophie au* XIX*e siècle*, 1re partie, *Socialisme et Positivisme*, pages 12, 137 et 406.

reconnaissent ni devoir, ni liberté, ni raison, dans le sens philosophique du mot, et ne négligent aucune occasion de le ravaler jusqu'au rang des bêtes. Il y a là évidemment une contradiction des mieux conditionnées. Le droit n'étant que l'exigibilité du devoir, il est absurde de réclamer l'un quand on nie l'autre; le droit n'étant que notre liberté et notre raison, c'est-à-dire notre essence comme hommes, notre humanité en tant qu'elle doit imposer le respect à autrui, il est absurde de réclamer les droits de l'homme, quand on méconnaît son essence et qu'on s'ingénie à faire de lui un pur animal.

C'est un paralogisme qui n'est pas particulier à Helvétius. Il lui est commun avec toute l'école sensualiste du dix-huitième siècle, qui admet le droit en politique et nie la raison, la liberté et le devoir en psychologie. Il lui est commun aussi avec bon nombre d'écrivains de notre temps, qui se flattent d'être les représentants les plus avancés de la liberté et du droit et qui, au lieu de combattre une doctrine psychologique qui en contient la négation radicale, lui font un accueil empressé et verraient volontiers dans ceux qui l'attaquent des fauteurs du despotisme. Pauvres esprits sans logique, sans étendue, sans profondeur, qui ont quelques idées en l'air, mais qui ne savent ni d'où elles viennent ni où elles vont, qui ne sont capables ni d'en suivre les tenants et les aboutissants, ni de s'en rendre compte et de les accorder entre elles! Ils ignorent que le droit suppose le devoir et que la liberté politique implique la liberté morale.

On voit par là ce qu'il faut penser des auteurs qui cherchent aujourd'hui à rabaisser l'homme au niveau de l'animal, en exagérant les ressemblances qui les rapprochent et en atténuant les différences qui les séparent, et qui ont en même temps la naïveté de protester contre l'exploitation de l'homme par l'homme. Ils ne s'aperçoivent pas qu'ils fournissent eux-mêmes leurs meilleurs arguments à ceux qui la pratiquent. Si l'homme n'est qu'un animal, pourquoi veulent-ils qu'on le traite autrement que les autres animaux? S'il n'est pas doué de liberté et ne porte pas en lui-même sa fin, pourquoi ne pas se servir de lui comme d'un simple moyen en vue d'une fin étrangère? S'il n'est pas une véritable personne, pourquoi ne pas user de lui comme d'une simple chose? S'il est incapable de mérite, de vertu, de moralité, de tout ce qui pourrait le rendre digne de respect, pourquoi demandent-ils qu'il soit respecté? En effaçant de son front le caractère divin de sa grandeur, ils croient seulement l'affranchir de ses devoirs, et ils lui ôtent tous ses droits!

III

LES DROITS DE L'HOMME ET J. DE MAISTRE

Si la vraie doctrine du droit est incompatible avec le sensualisme, qui nie absolument la raison et la volonté et fait de l'homme un simple agent de la na-

ture, elle ne l'est guère moins avec le traditionalisme, qui proclame l'impuissance plus ou moins complète de cette même volonté et de cette même raison et qui fait de l'homme un simple véhicule soit de l'action de Dieu, soit de celle de la société. C'est ce que nous croyons avoir démontré en traitant de la philosophie du vicomte de Bonald. Suivant cet auteur, en effet, « l'homme ne tire rien de lui-même : il doit tout à la société et à Dieu de qui il a reçu, avec la langue qu'il parle, les idées dont elle est l'expression. Il est donc tenu de se subordonner entièrement aux ministres de l'une et aux représentants de l'autre, au lieu de suivre les lumières de sa raison et de se réserver une certaine indépendance : il n'a que des devoirs, il n'a point de droits[1]. »

Sans aller aussi loin que de Bonald, dans ses attaques contre le droit rationnel et absolu, de Maistre l'a pourtant combattu quelquefois par haine pour la Révolution française et pour la célèbre Déclaration des droits de l'homme qu'elle avait promulguée. Après avoir montré que les constitutions éphémères qui se sont succédé dans notre pays avaient toutes un défaut commun, celui d'être faites, non pour l'homme de tel temps et de tel pays déterminés, mais simplement pour l'homme, l'auteur des *Considérations sur la France* ajoute avec sa vivacité de grand seigneur spirituel : « Or il n'y a point d'homme dans le monde.

[1] V. notre *Histoire de la Philosophie au* XIX[e] *siècle*, 2[e] partie, *Traditionalisme et Ultramontanisme*, page 96.

J'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes etc. ; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan; mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie[1]. » Or, s'il n'y a point d'homme dans le monde, il est bien clair que les droits de l'homme n'existent pas.

Nous ne voudrions pas soumettre à une discussion en règle une simple boutade. Cependant, comme les ultramontains y voient toute une métaphysique profonde (ce qui montre, pour le dire en passant, qu'en fait de métaphysique et de profondeur, ils ne sont pas bien difficiles), nous examinerons en quelques mots la doctrine qui s'y laisse entrevoir.

Nous négligeons le côté politique de la question, touchant lequel de Maistre n'a pas tout à fait tort. Nous lui accordons que les institutions doivent être établies pour des hommes ayant certaines mœurs, certaines croyances, certaines traditions historiques, non pour les hommes en général, et nous avouons que cette vérité a été trop méconnue par la Révolution. — Nous nous renfermons uniquement dans le point de vue moral. Et d'abord, nous nous demandons s'il n'y a réellement point de droits de l'homme, c'est-à-dire si, abstraction faite des droits qui peuvent résulter pour lui de ce qu'il vit dans tel temps, dans tel pays, sous telle législation, il n'y en a pas qui naissent pour lui de sa nature même. Or nous sommes convaincu qu'il y en a de ce dernier genre.

[1] De Maistre, *Considérations sur la France*, page 88.

S'il n'y avait pas des droits de l'homme, considéré simplement comme homme, il n'y aurait pas non plus des devoirs de l'homme, puisque droits et devoirs sont corrélatifs : le droit naturel et la morale naturelle seraient entraînés dans la même chute. Nous n'aurions, pour distinguer le bien du mal, d'autre règle que la loi écrite : la loi morale serait non avenue, ou plutôt elle n'existerait pas. Or il est évident qu'elle existe, comme nous l'avons établi ailleurs, c'est-à-dire qu'il y a une loi universelle et absolue d'après laquelle nous jugeons les hommes de tous les temps et de tous les pays et d'après laquelle nous approuvons ou désapprouvons les lois particulières et relatives elles-mêmes.

Non seulement l'opinion de J. de Maistre est fausse, mais encore le principe sur lequel elle repose n'a aucune valeur. Il n'y a point d'homme, dit-il, mais seulement des Français, des Russes, des Italiens. Comment ne voit-il pas qu'en s'exprimant ainsi, il tombe dans un nominalisme absurde qui amènerait, s'il pouvait prévaloir, l'anéantissement non seulement de la politique moderne qu'il n'aime pas, mais encore de toute espèce de politique, de toute espèce de morale, de toute espèce de psychologie, disons mieux, de toute espèce de science ? La science, en effet, est un ensemble d'idées générales, c'est-à-dire d'idées qui se rapportent aux qualités essentielles et constitutives des êtres d'une certaine catégorie, abstraction faite de leurs qualités accidentelles et particulières. Ces dernières peuvent donner lieu à des remarques plus ou moins ingé-

nieuses, à des descriptions plus ou moins intéressantes, elles n'entrent pas dans la science proprement dite : il n'y a, comme Platon et Aristote le disaient déjà de leur temps, de science que du général. C'est ce caractère de haute généralité qui fait la valeur de la physique, de l'histoire naturelle et de leurs subdivisions ; c'est lui qui fait la valeur de la physiologie et de la psychologie elle-même. Allez trouver un des princes de la physiologie contemporaine, dites-lui de laisser là sa loupe et son scalpel et de ne plus chercher vainement à constituer la science du corps de l'homme, car le corps du Français, le corps du Russe, celui de l'Italien existent, mais le corps de l'homme n'existe pas, et vous verrez ce qu'il vous répondra. Dites la même chose à un psychologue ; engagez-le à laisser là la science de l'esprit humain, qui n'est qu'une abstraction, et à étudier uniquement celle de l'esprit français et de l'esprit italien, qui sont seuls réels. Il vous répondra que vous n'entendez rien à la science ; qu'elle traite des espèces naturelles et abandonne aux chroniques le soin de recueillir les anecdotes relatives aux groupes artificiels qui les composent. Cette réponse que feraient certainement les psychologues en voie d'organiser la science de la nature humaine en général, pourrait être faite aussi par les moralistes et les politiques qui tirent de cette science les conséquences qu'elle renferme relativement aux devoirs et aux droits naturels de l'homme.

L'erreur de Joseph de Maistre et de ses disciples vient de ce qu'ils ne se rendent pas compte de l'es-

sence et de l'origine des droits. Ils ne veulent pas voir que tous les hommes ont certains droits communs, parce qu'ils ont une nature commune et appartiennent à la même espèce. Sommes-nous réellement de la même espèce, au point de vue physique? La question est encore aujourd'hui vivement débattue. Suivant certains auteurs, le genre humain se divise en plusieurs races tellement différentes qu'elles constituent autant d'espèces particulières et irréductibles. Suivant d'autres, ce ne sont là que des variétés plus ou moins tranchées d'un même groupe naturel, que des déviations plus ou moins éloignées d'un seul et même type. Elles ne forment donc ensemble qu'une seule et immense famille dont tous les membres sont unis par une véritable fraternité. Mais, lors même que cette dernière opinion, qui a pour elle les grandes traditions du genre humain, serait fausse, lors même que nous n'aurions pas tous la même nature physique, nous pourrions encore avoir les mêmes devoirs et les mêmes droits : il suffirait pour cela que nous eussions la même nature intellectuelle et morale. Or, c'est là un fait qu'il me paraît difficile de révoquer en doute.

Tous les hommes, quelque différentes que soient leur conformation et leur couleur, ont la faculté de penser l'universel, de former des conceptions vides de matière, comme celles de substance et de cause, de temps et d'espace, et de grouper sous ces grandes catégories la multitude de leurs représentations; tous ont la faculté de s'élever du particulier au général,

et celle de descendre du général au particulier. Or toutes ces facultés impliquent une certaine connaissance de la raison des choses que les bêtes, avec leur intelligence tout empirique, ne possèdent pas; car, si elles voient les faits, le pourquoi leur en échappe. Tous les hommes ont, en outre, le pouvoir de s'emparer de leurs facultés et de les diriger à leur gré vers tel objet ou vers tel autre; ils ont le pouvoir de résister aux stimulations de leur sensibilité et de n'obéir qu'aux lumières de leur raison. Or, chez les animaux, il n'y a rien de semblable. Concluons donc que, s'il n'y a pas unité physique, il y a du moins unité morale dans l'espèce humaine, c'est-à-dire que tous ceux qui en font partie possèdent en commun certaines qualités que les autres êtres animés ne possèdent pas. Ce sont ces qualités qui constituent leur nature spécifique et font qu'ils ont tous les mêmes devoirs et les mêmes droits.

CHAPITRE II

NOS DROITS ET NOS DEVOIRS DE JUSTICE

Respect de l'homme dans sa vie : homicide et duel. — Respect de l'homme dans sa liberté : esclavage et servage. — Respect de l'homme dans ses biens moraux : intolérance et corruption, médisance et calomnie.

I

RESPECT DE L'HOMME DANS SA VIE : HOMICIDE ET DUEL

Nous avons assez étudié la justice considérée en elle-même, c'est-à-dire le droit en soi et le devoir que nous avons de le respecter. Il nous reste maintenant à l'étudier par le détail, c'est-à-dire à traiter de chaque droit et de chaque devoir de justice d'une manière spéciale. C'est ce que les Allemands appellent passer de la forme de la justice à sa matière, et ce que nous appellerons plus simplement passer de la justice en général à ses principales divisions.

Notre premier droit est de vivre et notre premier

devoir de justice est de respecter la vie de notre semblable : « Tu ne tueras point! » Ce précepte n'est pas seulement consigné dans les livres du peuple hébreu : il est inscrit dans la législation soit civile, soit religieuse, de tous les peuples de la terre. Toujours et partout l'homme a été proclamé sacré pour l'homme. Chercher la raison de ce précepte, ce serait, à ce qu'il semble, chercher la raison de la raison même ; car il en paraît un des éléments constitutifs et essentiels. Osons dire pourtant qu'il se ramène, comme toutes les vérités de la morale, à notre principe fondamental, à savoir, que nous devons respecter la personne humaine, c'est-à-dire l'homme en tant qu'homme. Si je ne dois point porter la main sur le corps de mon semblable, ce n'est pas parce que c'est un corps organisé et vivant : la plante est organisée et vivante et je ne me gêne pas pour l'arracher, quand j'en ai besoin. Ce n'est pas non plus parce qu'il éprouve des sensations : l'animal sent, et pourtant le meurtre de l'animal ne me semble pas un crime. Si j'ai le devoir de respecter le corps de mon semblable, c'est que celui-ci est mon semblable, c'est qu'il est un homme, c'est qu'il partage avec moi le privilège de la raison et de la volonté et que son corps m'apparaît non seulement comme le siège de sa vie physique, mais encore comme l'organe de sa vie intellectuelle et morale. Ce n'est pas lui, à proprement parler, que je respecte : c'est l'humanité, c'est la personnalité dont il porte l'empreinte. Je ne veux pas attenter, en le frappant, à une nature raisonnable et

libre comme la mienne, ni intercepter le développement de sa destinée.

On comprend maintenant comment et pourquoi l'homicide est un crime. Ajoutons qu'il est un des crimes les plus graves qu'on puisse imaginer. Au lieu, en effet, de s'opposer, sur un point donné, à l'accomplissement de la destinée d'un homme, il l'arrête sur tous les points, il la supprime tout entière; car, dans les conditions actuelles de notre existence, le physique est, sinon le principe, au moins la condition du moral : détruire l'un, c'est trancher l'autre dans sa racine.

L'homicide ne choque pas seulement notre raison, il froisse encore notre sensibilité dans une de ses inclinations les plus énergiques, dans la sympathie qui nous identifie avec nos semblables et nous fait jouir de leurs joies, souffrir de leurs souffrances, en un mot, vivre de leur vie, comme si nous n'étions les uns et les autres que les membres d'un même corps. Or ce sentiment ne se distingue pas seulement par son énergie: son énergie toute seule ne le rendrait pas digne d'être obéi. Il se distingue aussi par sa bonté, c'est-à-dire par sa conformité au bien, et a de tout temps été considéré comme l'un des attributs distinctifs de l'homme. C'est pourquoi on l'a nommé indifféremment la bonté et l'humanité. Or quoi de plus opposé à ce sentiment, quoi de plus *féroce* et de plus *inhumain*, dans le sens étymologique de ces deux mots, que le meurtre d'un de nos semblables !

Le respect de l'homme pour l'homme est tel que nous regardons comme des crimes le meurtre de l'enfant qui vient de naître et celui de l'insensé. Si le premier, en effet, n'est pas encore un homme, c'est déjà un homme commencé et qui arrivera plus tard à son achèvement et à sa perfection. Nous respectons en lui, à défaut de la personne présente, la personne future et la destinée qu'elle doit remplir. Si le second n'est plus un homme, il l'a été et peut encore le redevenir. Il conserve encore comme un reflet de sa grandeur et de sa noblesse passées : on dirait un sanctuaire d'où le dieu est récemment sorti et qui imprime encore le respect. C'est pourquoi un attentat dirigé contre lui ne saurait nous laisser indifférents. Le peuple a là-dessus des idées beaucoup plus saines que certains savants. Ceux-ci nous ravalent au rang des bêtes, ce qui nous amènerait, si nous pouvions les croire, à nous conduire entre nous comme nous nous conduisons avec elles, et à n'attacher pas plus d'importance au meurtre d'un enfant ou même à celui d'un homme fait qu'à celui d'un animal. Les gens du peuple, au contraire, continuent à mettre entre eux et les bêtes une immense différence, ce qui est très propre à les maintenir dans le respect d'eux-mêmes et de leurs semblables.

Si l'homicide est toujours un crime, il offre pourtant une multitude de degrés, suivant que la victime touche au meurtrier de plus ou moins près et lui est unie par des liens plus ou moins étroits. Le meurtre commis sur un bienfaiteur est plus grave

qu'un autre, parce qu'il est compliqué d'ingratitude et renferme plusieurs crimes sous une seule dénomination. Il en est de même, à plus forte raison, du fratricide et du parricide qui impliquent la rupture non seulement des liens de la société, mais encore de ceux de la famille et qui rabaisseraient l'homme, s'ils venaient à se généraliser, non seulement au-dessous de lui-même, mais encore au-dessous de la brute. Aussi l'homme a-t-il, lorsqu'il commet quelqu'un de ces crimes énormes, le sentiment profond de sa scélératesse. Quand Néron a tué sa mère Agrippine, de vils courtisans ont beau composer leur visage et chercher, par leurs flatteries, à rassurer sa conscience troublée, comme la nature ne flatte pas et que la face des lieux ne change pas comme celle des hommes, cette mer, ce rivage, sinistres témoins de son forfait, lui renvoient obstinément l'image de sa victime, et il croit entendre la nuit sortir du tombeau de sa mère de longs et douloureux gémissements.

A mesure que l'homme s'éloigne des mœurs des bêtes sauvages, pour prendre celles qui conviennent à son espèce, il respecte davantage la vie de l'homme et se garde avec plus de soin d'y porter atteinte. A Athènes, dans cette république où se développèrent avec tant d'éclat les arts, les lettres, la philosophie, tout ce que les Latins réunissaient sous le beau nom d'humanité (*humanitas*), les peines étaient très douces non seulement envers les hommes libres, mais encore envers les esclaves. Une fois que Rome eut dépouillé sa férocité primitive et que la rude fille

de la louve se fut un peu humanisée, elle promulgua des lois qui défendaient de punir de mort et même de battre de verges les citoyens. Quels cris d'indignation n'arrache pas, dans un temps de civilisation avancée, à un Caton l'ancien, à un Caius Gracchus, à un Cicéron, je ne dis pas la peine capitale, mais la simple fustigation infligée à un citoyen romain Enfin de nos jours, que d'âmes généreuses protestent avec plus ou moins de raison contre la peine de mort, comme contre une peine inutile et indigne d'une société cultivée et polie comme la nôtre!

Malheureusement le respect de la vie humaine est sujet, comme tout le reste, à de fâcheux retours, à cause des passions brutales qui tendent toujours à s'émanciper et qui en trouvent trop souvent l'occasion dans les luttes de religion et de classes qui divisent les hommes. Dès qu'elles peuvent se dissimuler sous un nom honnête, sous le nom de sentiment religieux ou de zèle du bien public, elles ne connaissent plus de frein et entraînent ceux qu'elles possèdent à des excès dont les sauvages eux-mêmes sont à peine capables. C'est alors que la bête fauve que l'homme porte au dedans de lui, depuis les temps préhistoriques, et que l'influence d'une longue civilisation semblait avoir apprivoisée, se réveille, à l'odeur du sang, donne carrière à ses instincts féroces et se livre à des attentats monstrueux qu'on ne sait plus comment s'expliquer aux époques tranquilles. C'est l'histoire des proscriptions de Marius et de Sylla, des massacres de la

Saint-Barthélemy, des égorgements de 93, des tueries de la Commune, en un mot, de toutes ces horreurs qui nous montrent combien les conquêtes de la civilisation sont encore mal affermies et combien l'homme désapprend facilement le respect de l'homme.

Cependant il est des circonstances exceptionnelles où il semble permis à l'homme de tuer son semblable. Le devoir de respecter la vie d'autrui est un devoir de justice, c'est-à-dire un devoir strict ; il suppose chez autrui le droit strict de défendre sa vie quand elle est attaquée : c'est ce qu'on appelle le droit de légitime défense. C'est en vain que certains auteurs ont essayé de le combattre, en s'autorisant du passage de l'Évangile où il est dit que, si on reçoit un soufflet sur une joue, il faut tendre l'autre. Il est facile de leur répondre que, si les honnêtes gens ne se défendaient pas contre les scélérats, la carrière du crime serait bientôt encombrée et que le monde deviendrait un véritable coupe-gorge. Non seulement ce droit est incontestable, mais encore il peut, dans certains cas, légitimer le meurtre de l'agresseur. Quand, en effet, une lutte sans pitié ni merci s'engage entre deux hommes et qu'il faut nécessairement que l'un des deux périsse, il est juste que ce soit le coupable et non l'innocent, celui qui s'oppose à l'accomplissement de la destinée d'autrui et non celui qui remplit paisiblement la sienne propre. Cependant la vie de notre semblable est un bien si précieux que l'homme attaqué ne doit ôter la vie à son

agresseur que quand il ne peut pas sauver la sienne autrement. Celui-ci est un homme, malgré le crime qu'il commet : nous devons, dans la mesure du possible, respecter en lui la nature humaine.

Mais n'y a-t-il que la défense de notre propre vie qui puisse nous autoriser à disposer, dans certains cas, de la vie des autres? La défense de notre honneur ne nous confère-t-elle pas le même droit? C'est demander si le duel est ou n'est pas légitime.

C'est là une question qui ne saurait être, à ce qu'il semble, un seul instant douteuse. Nous ne devons pas défendre notre honneur par les armes et en mettant en péril la vie d'autrui ; car, hors le cas où notre vie est attaquée à l'improviste et où, par conséquent, nous ne pouvons en appeler à la décision des tribunaux, nous ne devons pas nous faire justice à nous-mêmes. Ce serait, en effet, nous constituer juges dans notre propre cause et nous mettre presque inévitablement dans le cas de nous donner raison et de donner tort à notre adversaire ; ce serait méconnaître les conditions d'existence de toute société organisée, en contribuant pour notre part à ramener dans la vie privée ce fléau de la guerre qui sévit encore avec tant de fureur dans la vie publique ; ce serait commettre un crime de lèse-humanité, en favorisant le retour de cet état de barbarie d'où notre espèce a eu tant de peine à sortir.

Voilà les raisons les plus générales qui militent contre le combat singulier ; mais il y en a d'autres plus particulières que nous ne devons pas non plus passer sous

silence. Le duel n'est pas juste, parce qu'il supprime toute échelle dans la pénalité. Il punit, en effet, ou peut punir (car le hasard y est pour beaucoup) de la même peine l'offense la plus légère et l'affront le plus sanglant; or cela ne doit pas être. On se récrie contre les codes barbares du moyen âge, qui infligeaient la peine de mort non seulement à l'homicide sous toutes ses formes, mais encore au vol et à d'autres crimes moins graves, et on ne voit pas que, par le fait de se battre en duel, on arrive à remettre en vigueur ces dispositions sanguinaires là où on s'attendait le moins à les rencontrer, dans le code de l'honneur. On proteste contre les condamnations à mort qui frappent d'horribles scélérats tout couverts de crimes; on admet des circonstances atténuantes même pour des parricides, et on condamne à mort (car dans tout duel il peut y avoir mort d'homme), au nom de je ne sais quelle législation artificielle et convenue, d'honnêtes gens, reconnus pour tels même par leurs adversaires, et qui n'ont été coupables, dans la plupart des cas, que d'un peu de vivacité et d'indiscrétion.

Admettons pourtant que l'offensé ait quelquefois raison d'aller sur le terrain. Mais que dire de l'offenseur? Le premier devoir d'un homme qui a commis une injustice est de la réparer : il s'honore, au lieu de se déshonorer, par une telle manière d'agir; il montre par là à tous qu'il prend au sérieux le grand précepte qui résume tous nos devoirs de justice : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qui te fût fait. » Mais non : au lieu de réparer l'injustice

commise, on l'aggrave de la manière la plus affreuse ; non content d'avoir voulu ôter l'honneur à un de ses semblables, on s'efforce de lui ôter la vie, et l'on s'imagine lui accorder ainsi une réparation. N'est-ce pas là le renversement de toutes les idées de justice et d'honnêteté naturelles ?

Mais celui qui ne veut pas se battre passe pour un lâche et encourt le mépris de tous ! — Quand cela serait, il vaut encore mieux encourir l'injuste mépris d'autrui que le juste mépris de soi-même ; il vaut encore mieux avoir l'air de manquer aux grands devoirs de l'homme que d'y manquer réellement. Qu'est-ce que ce courage dont les duellistes se piquent volontiers, s'il n'est pas assez grand pour leur faire braver un préjugé qu'ils trouvent eux-mêmes absurde ? Qu'est-ce que cette indépendance dont ils tirent vanité, si elle ne les rend pas capables de secouer le joug de l'opinion? Car enfin ils en restent esclaves au point de sacrifier le plus précieux des biens, la justice, et de commettre le plus énorme des forfaits, l'homicide, pour lui complaire. Ils ne comprennent pas que notre honneur est en nous-mêmes, dans l'irrécusable témoignage d'une conscience droite, dans le mâle sentiment d'un cœur qui sent sa noblesse et n'a rien fait qui pût y porter atteinte. Il ne convient qu'à un homme qui n'est pas parfaitement sûr de son honorabilité de s'irriter contre celui qui émet des doutes injurieux sur ce point. Celui qui n'a rien à se reprocher se sent si fort au-dessus de telles injures qu'elles ne s'élèvent jamais,

suivant une expression célèbre, jusqu'à la hauteur de ses mépris. D'ailleurs, lors même que l'opinion publique serait un instant abusée sur son compte, elle ne tarderait pas à revenir de son erreur et à rendre à sa vertu méconnue l'hommage qu'elle mérite. Il en est de l'honnêteté comme de la vérité, elle a de tels rayonnements qu'elle dissipe toujours et infailliblement les nuages dont elle avait pu d'abord être offusquée.

D'ailleurs, que prouve le duel? Qu'on a du courage? C'est possible, bien que le courage qu'il suppose tienne peut-être du tempérament plus que de la volonté et soit peut-être une qualité physique plutôt que morale. Mais de ce qu'on est courageux, s'ensuit-il qu'on n'a pas été injuste envers son adversaire et qu'on n'a pas eu à son égard tous les torts? A défaut du duel, son issue du moins prouve-t-elle quelque chose? Non ; car ce qui en décide, c'est le hasard ou le sang-froid ou l'adresse des combattants et non pas la justice. Au moyen âge, où l'on croyait que la Providence intervenait expressément en faveur du bon droit et où le duel était regardé comme le jugement de Dieu, ce genre de combat pouvait avoir un sens : aujourd'hui, avec nos idées modernes, il n'en a plus.

Non seulement le duel n'est pas raisonnable, mais il n'est pas naturel. On n'en trouve aucune trace ni dans l'Orient, ni dans la Grèce, ni dans Rome, qui porta cependant assez haut le sentiment de la dignité humaine. Il n'apparaît dans l'histoire qu'à l'époque

des invasions germaniques. Plus habitués à se battre qu'à raisonner, les chefs francs, encore à demi barbares, aimaient mieux vider leurs querelles par les armes que par la discussion. Il leur paraissait plus simple de décider leurs différends en faisant appel à leur épée, dont ils savaient si bien se servir, qu'en discutant des articles de loi auxquels ils n'entendaient rien. Le duel se transmit ainsi de père en fils dans la classe noble ou militaire, mais sans jamais en sortir, jusqu'au milieu du dix-huitième siècle. Aussi il est à croire que, si de simples enfants de la bourgeoisie, comme Boileau et Racine, s'étaient avisés de croiser le fer avec Perrault et Pradon, ils auraient singulièrement égayé toute la gentilhommerie de l'époque. Mais enfin un moment arriva, grâce à la fusion graduelle des classes, où des fils de bons bourgeois, qui avaient, comme les parents de M. Jourdain, gagné de l'argent en aunant du drap dans le quartier Saint-Denis, se mirent à singer les grands seigneurs. Ils eurent, comme eux, des chevaux, des maîtresses, des chiens, des dettes et, par surcroît, des duels : ce fut pour eux une affaire de gloriole plutôt que d'honneur. Malgré cela, le duel n'est pas près de se répandre parmi les commerçants, les cultivateurs, les gens du peuple : entre deux gentilshommes qui se battent à coups d'épée et deux artisans qui se battent à coups de couteau, ils ne mettent guère de différence. On voit par là que le duel est un usage accidentel et local, qui n'a jamais existé et qui n'existe encore que chez une minorité imperceptible : la masse

du genre humain ou ne l'a pas connu ou l'a repoussé.

Cependant le duel a, comme la plupart des choses humaines, son bon en même temps que son mauvais côté : il développe dans les âmes ce sentiment de l'honneur qui n'est que celui de la dignité personnelle élevé à son plus haut degré d'exaltation ; il entretient parmi les hommes, surtout parmi ceux qui sont voués au métier des armes, cette fierté et cette vaillance qui leur font regarder la mort sans sourciller et les portent à faire bon marché de leur vie. Aussi les chefs militaires ne l'ont jamais vu de trop mauvais œil et l'ont même, en certaines circonstances, imposé à leurs subordonnés avec l'assentiment exprès ou tacite de l'opinion. C'est pourquoi il est quelquefois difficile à un soldat de ne pas descendre en champ clos : cela fait en quelque sorte partie des exigences de sa profession. D'un autre côté, il y a dans la vie ordinaire des offenses pour lesquelles on ne peut obtenir des tribunaux qu'une satisfaction incomplète, pour ne pas dire dérisoire, offenses qui nous sont d'autant plus sensibles que c'est un père, une mère, une épouse ou une sœur qui en a été l'objet, de sorte que le duel semble alors indiqué comme le seul moyen de réparation possible. On conçoit difficilement Rodrigue instituant une procédure dans les formes contre l'insolent qui a souffleté son père et laissant, malgré les appels réitérés du vieillard, dormir son épée dans le fourreau. Aussi un de nos historiens et de nos moralistes les plus graves, M. Guizot, hésite-t-il à condamner le duel : il lui

paraît bon et utile qu'il y ait une juridiction pour les cas que les juridictions ordinaires n'atteignent pas.

Sans aller jusque-là, nous pensons que, si le duel est le plus souvent répréhensible, il ne l'est pas toujours et que, dans tous les cas, il ne saurait être assimilé purement et simplement à l'homicide. Il en diffère généralement par la noblesse de ses motifs, toujours par celle de ses procédés. Il est quelquefois déterminé par des injures d'une nature si délicate que la société est impuissante à les réparer et qu'elle aggraverait peut-être même le mal, en essayant de le guérir. Le besoin d'une satisfaction à laquelle vous avez droit et que la société ne vous procure pas vous porte alors à défendre votre honneur par vous-même, comme si la société n'existait pas et comme si votre adversaire et vous viviez dans l'état de nature. Le cartel que vous lui envoyez est un appel de la justice sociale impuissante à la guerre d'homme à homme, c'est-à-dire au droit individuel tel qu'il existait aux époques primitives. De plus, au lieu d'attaquer votre ennemi à l'improviste, au coin d'une rue, vous l'avertissez de se tenir prêt, de s'armer comme vous, et vous vous présentez, la poitrine découverte, aux coups de celui qui vous a peut-être mortellement offensé. Vous mettez votre vie en enjeu contre la sienne, afin de bien montrer par là que vous valez quelque chose et que vous savez faire taire en vous l'instinct de la conservation et les autres tendances animales devant le désir de l'estime publique et le sentiment de l'honneur.

Si ces considérations ne justifient pas le duel, elles en diminuent certainement la criminalité. Ce n'est donc pas tout à fait sans raison que les tribunaux admettent des circonstances atténuantes en faveur de ceux qui ont tué leur adversaire en combat singulier et que l'opinion use à leur égard d'une certaine indulgence. On peut encore serrer la main d'un homme qui a eu le malheur de tuer quelqu'un en duel : on repoussera toujours celle d'un assassin.

II

RESPECT DE L'HOMME DANS SA LIBERTÉ
ESCLAVAGE ET SERVAGE

Je ne suis pas seulement obligé de respecter la vie de mon semblable, mais encore sa liberté, et cela uniquement parce qu'il est mon semblable. Je puis enfermer dans mon écurie un cheval plein d'ardeur et qui ne demanderait pas mieux que de bondir librement dans la plaine, je puis l'attacher à un véhicule et le contraindre à me mener où il me plaît, je puis même le forcer à traîner, d'une étoile jusqu'à l'autre, de lourds fardeaux, sans faire dire au public que j'agis mal et que je suis un homme injuste. Mais si je séquestrais un de mes voisins, si je l'obligeais, le bâton à la main, à travailler à mon profit, la conscience de tous et la mienne propre s'élèveraient contre moi ; je serais regardé et je me regarderais moi-même comme

un malhonnête homme ou plutôt comme un monstre qui s'écarte sciemment et volontairement du type de son espèce. Pourquoi deux jugements si opposés sur deux actes en apparence si analogues? Parce que mon cheval n'est pas une personne et que mon voisin en est une : c'est toujours à ce point pour ainsi dire central de la morale qu'il faut en revenir.

Être une personne, en effet, c'est être doué de volonté et de raison, c'est être capable de mériter et de démériter, c'est être un être moral. Or, c'est par sa qualité d'être moral et par elle seule que l'homme s'élève au-dessus des autres êtres de la nature et devient vraiment respectable, c'est-à-dire sujet d'un droit inaliénable et imprescriptible, le droit au respect. Ce respect, nous l'avons vu, ne doit pas seulement s'appliquer à la personne prise en elle-même, laquelle est un simple composé de volonté et de raison, c'est-à-dire quelque chose d'invisible et d'intangible, ce que Leibniz appelait un point métaphysique. Il doit s'appliquer au système d'organes par lequel elle agit sur le monde extérieur et en reçoit l'action : de là l'obligation de respecter non seulement la personne humaine mais encore les organes, la vie même de l'homme. Mais si ce respect se rapportait à la personne et aux organes dont elle se sert pour agir, sans s'adresser en même temps aux actions qu'elle produit, la personne ne serait guère plus avancée. Elle serait réduite à une existence purement intérieure et virtuelle : toute libre expansion au dehors lui serait interdite. Elle serait ou empêchée de tendre à ses propres fins, ou

employée comme simple instrument pour des fins étrangères, ce qui est en opposition complète avec sa nature et sa destinée. De là l'obligation de respecter la personne non seulement en elle-même, non seulement dans les organes par lesquels elle agit, mais encore dans ses actions, c'est-à-dire dans sa liberté extérieure : toutes choses que la raison proclame solidaires et inséparables.

Si la violation de la liberté de l'homme choque notre raison, elle ne froisse pas moins notre sensibilité. Comme la liberté nous paraît un des plus grands biens de la vie, nous nous mettons sympathiquement à la place de ceux qui en sont privés : nous souffrons en quelque sorte de leurs souffrances. Après les assassinats, les massacres, les tueries qui ont trop souvent déshonoré l'histoire de notre espèce, rien ne nous affecte plus profondément que les incarcérations arbitraires, que des mois et des mois, des années et des années passées par un être humain sur la paille des cachots, dans l'humidité des donjons, dans les ténèbres visibles des oubliettes, sans qu'un rayon de soleil vienne réjouir ses yeux, sans qu'une main amie vienne serrer la sienne. Les annales du moyen âge sont pleines de ces lugubres histoires qui, dans notre enfance, nous faisaient dresser les cheveux et nous donnaient le cauchemar. Celles des temps modernes eux-mêmes nous en offrent plus d'une qui a défrayé l'imagination des poètes ou fait palpiter le cœur de la foule : celle du prisonnier de Chillon que Byron a immortalisé par ses chants ; celle du Masque

de fer dont la seule idée, abstraction faite des détails peu ou mal connus, a si fort remué les âmes sensibles; celle de Latude et de tant d'autres malheureuses victimes dont le seul souvenir a fait, aux applaudissements du monde entier, sauter la Bastille.

Mais, si le respect de la liberté est si naturel et si bien en harmonie avec les principes de notre raison et les inspirations de notre cœur, comment les hommes ont-ils pu le méconnaître si longtemps? Car enfin l'esclavage, qui en est la complète négation, a existé durant toute l'antiquité et s'est même reproduit dans les âges modernes. C'est que la justice est une chose et que la pratique de la justice en est une autre. Il ne faut donc pas partir des imperfections qu'offre celle-ci pour nier celle-là. Il faut faire précisément le contraire : il faut partir de la loi de justice pour condamner sans appel tous les actes qui ne lui sont pas conformes et qui ont été accomplis en opposition avec ses prescriptions souveraines. Ce n'est pas à la règle à s'accommoder aux faits : c'est aux faits à se plier à la règle. Par conséquent, nous devons flétrir l'esclavage au même titre que l'homicide sous toutes ses formes, je veux dire comme un fait contraire au respect que l'homme doit à l'homme.

Parmi les philosophes anciens, les uns l'ont admis, les autres l'ont rejeté. Avec son esprit naturellement élevé et amoureux de l'idéal, Platon essaye de s'en passer, dans sa *République*, et s'il y revient dans son livre des *Lois*, c'est comme à une institution analogue au servage plutôt que comme à l'esclavage vé-

ritable. Quant à Aristote, qui était ce qu'on appelle aujourd'hui un homme positif et passionné pour l'étude des faits, il ne voit dans l'esclavage qu'un fait curieux qu'il s'agit d'expliquer; puis peu à peu, comme il arrive, son explication se tourne en justification. Suivant l'auteur de la *Politique*, la société ne peut vivre sans la propriété, et la propriété ne peut être mise en valeur que par des instruments inanimés et des instruments animés. Comme la navette ne saurait tisser toute seule, il faut bien qu'un instrument animé la meuve; comme la charrue ne saurait labourer d'elle-même, il faut bien qu'un instrument animé la manie. Ces instruments animés qui se servent des autres, ce sont les esclaves.

Aristote n'a pas seulement l'air de dire que l'esclavage est nécessaire, mais encore qu'il est naturel. La nature, en effet, veut que le plus parfait fasse la loi au moins parfait, et cela dans l'intérêt de celui qui obéit comme de celui qui commande. C'est dans ces conditions que l'âme fait la loi au corps; l'homme à l'animal. Or s'il y a des hommes qui ne sont guère supérieurs aux animaux et qui n'ont que juste assez d'intelligence pour comprendre et exécuter les ordres d'autrui, ceux-là sont faits pour obéir, ils sont esclaves par nature [1].

Il est à peine besoin de réfuter cette théorie qu'Aristote n'expose d'ailleurs que sous une forme un peu dubitative. Cette navette qui lui paraît condam-

[1] Aristote, *Politique*, livre I, chap. II.

née à une immobilité forcée, si une main servile ne la met pas en mouvement, pourquoi ne serait-elle pas mue par une main libre? Ces hommes voués à l'esclavage par la nature, à quelle marque pourra-t-on les reconnaître? à leur stupidité? Mais tous les esclaves sont-ils donc stupides et tous les maîtres intelligents? Non; seulement Aristote comprend très bien une chose, c'est que l'esclavage ne peut être légitime que si les esclaves ne sont pas des hommes, mais des brutes, car l'homme doit respecter son semblable, en tant qu'homme. C'est pourquoi il suppose qu'ils peuvent n'avoir de l'homme que le nom. Or c'est là une supposition toute gratuite : par conséquent la théorie qui repose sur elle n'a aucun fondement.

Les stoïciens professèrent une tout autre doctrine. Venus à une époque où la conquête macédonienne et la conquête romaine avaient mêlé ensemble les hommes de tous les pays et de toutes les races, ils eurent le vif sentiment de l'unité de l'espèce humaine et s'élevèrent contre l'esclavage comme contre un attentat à l'humanité. On connaît l'éloquente lettre de Sénèque en faveur des esclaves : « Ce sont des esclaves, dis-tu! Non! ce sont des hommes... Songe que celui que tu appelles esclave est né de la même semence que toi, qu'il jouit du même ciel, qu'il respire le même air, qu'il vit et meurt comme toi[1]. » Épictète prouve l'injustice de l'esclavage par des raisons encore plus décisives; car ce n'est pas seulement au

[1] Sénèque, *Lettre* 47.

nom de la fraternité physique des hommes, mais encore au nom de leur fraternité morale, qu'il frappe l'esclavage de réprobation : « Il n'y a, dit-il, d'esclave naturel que celui qui ne participe pas à la raison ; or, cela n'est vrai que des brutes, non des hommes. L'âne est un esclave destiné par la nature à porter nos fardeaux, parce qu'il ne participe point à la raison et n'a point l'usage de la volonté. Si ce don lui eût été fait, l'âne se refuserait justement à notre empire et serait semblable et égal à nous [1]. » — Tout ce qu'on peut dire de plus fort, tout ce que nous disons nous-mêmes contre l'esclavage est contenu dans ces énergiques paroles.

Les docteurs chrétiens ont été moins contraires à l'esclavage que les philosophes stoïciens ; et si le christianisme a contribué, comme tout le monde en convient, à détruire cette institution, c'est plutôt par son grand principe de la fraternité humaine et par son esprit général, qui est un esprit de douceur et d'humanité, que par son enseignement particulier sur cette matière. Saint Paul recommande, en effet, aux esclaves d'obéir à leurs maîtres avec crainte et tremblement, comme à Jésus-Christ lui-même ; saint Augustin voit dans l'esclavage, comme dans les autres maux de la vie, une juste punition du péché originel qu'il faut supporter avec patience et qui doit durer autant que l'espèce humaine. D'autres grands docteurs, parmi lesquels il suffit de citer Bos-

1 Arrien, *Entretiens d'Épictète*, II, 8, 10.

suet, se prononcent à peu près dans le même sens.

Ce n'est pas chez les théologiens, généralement partisans des doctrines de résignation et d'obéissance passive, c'est chez les philosophes qui portent plus haut le sentiment de la liberté et du droit, qu'il faut chercher la condamnation formelle et éloquente de l'esclavage. Le penseur le plus éminent du dix-huitième siècle, Montesquieu, déclare l'esclavage profondément immoral, parce qu'il déprave à la fois l'esclave et le maître. Il ôte, suivant lui, au premier la faculté d'agir par vertu, il ravale et avilit en lui la nature humaine. Il fait contracter au second des habitudes perverses qu'il porte ensuite dans ses rapports avec ses égaux, l'orgueil, l'irascibilité, la cruauté et le libertinage. Certains auteurs avaient fait dériver l'esclavage de l'un de nos meilleurs sentiments, de la pitié ; ils avaient prétendu que c'était par pure bonté d'âme qu'on avait bien voulu se borner à réduire les prisonniers de guerre en esclavage, quand on aurait très bien pu leur donner la mort, car on en avait le droit. Montesquieu fait bonne justice de ce prétendu droit de tuer après le combat, sur lequel d'honnêtes écrivains, un Grotius, un Bossuet, s'étaient appuyés, dans le siècle précédent, pour légitimer l'esclavage. On ne peut tuer, dit-il, même en temps de guerre, que quand il y a nécessité de le faire et l'on n'a, à l'égard du vaincu, d'autre droit que celui de l'empêcher de nuire. D'autres ont fondé l'esclavage sur un contrat par lequel un homme se serait vendu à un autre. Montesquieu estime avec

raison qu'une telle vente est impossible et de nulle valeur : « La vente, dit-il, suppose un prix ; l'esclave se vendant, tous ses biens entreraient dans la propriété du maître, le maître ne donnerait rien et l'esclave ne recevrait rien [1]. »

On allègue en faveur de l'esclavage une troisième raison, la naissance. Mais elle tombe avec les deux autres : si on n'a pas le droit de retenir en esclavage un homme pris à la guerre ou acheté, comment pourrait-on y retenir ses enfants? On ajoute que l'esclavage est utile à l'esclave lui-même, puisque son maître le nourrit. Mais alors qu'on ne retienne comme esclaves que ceux qui sont incapables de pourvoir à leur nourriture. Or, c'est précisément de ceux-là qu'on ne veut pas : ceux qu'on veut, ce sont ceux qui peuvent procurer à leurs maîtres, au prix de leurs sueurs, de bons et beaux bénéfices. On insiste et on dit que l'existence de la société est engagée dans le maintien de l'esclavage. Cela est inexact : l'expérience prouve, suivant Montesquieu, qui devine ici d'avance une des grandes lois de l'économie politique, que le travail servile est moins productif et moins rémunérateur que le travail libre.

Ce qu'on peut dire de plus plausible en faveur de l'esclavage, c'est qu'il est fort agréable d'avoir à soi et à sa discrétion des gens dont on peut faire absolument tout ce qu'on veut, au point de disposer à sa fantaisie de leur vie, du produit de leur travail, de

[1] *Esprit des lois*, livre XV, chap. II.

leur honneur, sans que personne ait rien à y voir. Seulement la question n'est pas de savoir si cela nous est agréable, mais si cela vaut mieux pour la société en général et pour ces malheureux en particulier. Pour connaître la véritable pensée des hommes sur l'esclavage, il n'y aurait qu'à les faire voter sur la question de savoir s'il sera maintenu ou non, mais en spécifiant bien qu'on tirera ensuite au sort pour décider ceux qui seront libres et ceux qui seront esclaves. Les plus malheureux reculeraient certainement devant le maintien de l'esclavage, s'il était soumis à une telle condition et s'ils avaient l'effrayante perspective de devenir eux-mêmes esclaves : preuve manifeste que cette institution est mauvaise en soi et foncièrement injuste[1].

Après avoir combattu l'esclavage par les armes d'une haute raison, Montesquieu dirige contre lui les traits de l'ironie la plus perçante. Cette noble revendication des droits de l'humanité mérite d'être reproduite tout entière « : Si j'avais, dit-il, à soutenir le droit que nous avons de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais : Les peuples d'Europe ayant exterminé ceux de l'Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l'Afrique, pour s'en servir à défricher tant de terres. Le sucre serait trop cher, si l'on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves. Ceux dont il s'agit sont noirs depuis les pieds jusqu'à la tête, et ils ont

[1] Montesquieu, *Esprit des lois*, l. XV, chap. IX.

le nez si écrasé qu'il est presque impossible de les plaindre. On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps noir... Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes, parce que si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes des chrétiens. De petits esprits exagèrent trop l'injustice que l'on fait aux Africains. Car si elle était telle qu'ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête des princes d'Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d'en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié [1] ? »

Sans traiter la question de l'esclavage d'une manière aussi complète que Montesquieu, un autre auteur du dix-huitième siècle, J.-J. Rousseau, l'a résolue par des raisons peut-être plus philosophiques et plus profondes. Il se fonde sur notre essence même pour déclarer notre liberté non seulement inviolable, mais encore inaliénable : « Renoncer à sa liberté, dit il, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté [2]. »

[1] Montesquieu, *Esprit des lois*, l. XV, chap. v.

[2] J.-J. Rousseau, *Contrat social*, ch. IV.

Rousseau condamne ici la vente de soi-même pour la même raison que nous avons condamné le meurtre de soi-même. Le premier de ces actes offre, en effet, le même genre de culpabilité que le second : il consiste également à couper court à la destinée de l'homme en tant qu'homme et à supprimer, en un certain sens, suivant l'expression dont le grand disciple de Rousseau, Kant, se servira un jour, la personne humaine, c'est-à-dire le sujet même de la moralité.

Aujourd'hui la question de l'esclavage paraît à peu près vidée. Cependant comme cette institution a encore donné lieu, il y a quelques années, à des discussions ardentes, il ne sera pas hors de propos d'examiner les raisons de ses derniers défenseurs. Ces raisons (chose singulière !) sont encore celles d'Aristote ; seulement elles ont reçu des circonstances une force nouvelle. Quand le philosophe grec fondait l'esclavage, non sans hésitation, du reste, sur l'inégalité naturelle des maîtres et des esclaves, on pouvait lui répondre que cette inégalité était chimérique et qu'on n'avait aucun moyen de la constater. Mais on ne peut pas, à ce qu'il semble, faire la même réponse aux défenseurs de l'esclavage des noirs. Leur infériorité intellectuelle et morale est assez généralement reconnue, et la couleur et la conformation de ces malheureux sont là pour les distinguer du reste des hommes. Lorsqu'on demandait à Aristote où étaient ces hommes voisins de la brute que la nature avait, suivant lui, destinés à se livrer aux seuls travaux du corps et à servir d'instruments vivants aux hommes

libres, occupés des nobles travaux de la politique, de la guerre et de la philosophie, il pouvait être embarrassé pour répondre, puisque les esclaves de son temps appartenaient à toutes les races et à toutes les nations. Mais il est plus aisé aux avocats des planteurs de se tirer d'affaire. Ils n'ont, à ce qu'il semble, qu'à nous montrer les pauvres naturels du continent africain, avec leurs cheveux crépus, leur nez épaté, leurs lèvres épaisses, leur face simienne et à nous demander s'ils ne portent pas sur leurs traits les stigmates de leur dégradation ; d'où il résulterait qu'ils sont naturellement faits pour obéir aux hommes de la race blanche, à la charge par ceux-ci de les nourrir, de les instruire et de les moraliser.

Cette raison est spécieuse ; mais il suffit d'une observation bien simple pour en démontrer le peu de valeur. Quoique le nègre soit généralement inférieur au blanc pour l'intelligence, il a une intelligence et cette intelligence est pourvue des mêmes catégories ou idées fondamentales que la nôtre et fonctionne d'après les mêmes lois. Il a, comme nous, une volonté libre ; il est capable, comme nous, non seulement de science, mais encore de moralité : en d'autres termes, il est doué de raison et de liberté, c'est-à-dire des attributs constitutifs de la personne humaine. Cela suffit pour lui conférer des droits. Par conséquent, lors même qu'il se rapprocherait encore davantage par son extérieur de certaines espèces du règne animal, lors même qu'il serait au physique un véritable singe, il ne serait pas permis de le réduire en escla-

vage; car au moral il est un homme et il doit être respecté en tant qu'homme. Outrager en lui l'humanité dont il porte le sacré caractère, ce serait commettre une injustice, ce serait violer le droit.

« Ne repoussons-nous pas avec indignation, avec horreur, dit un auteur américain, l'idée d'être réduits à l'état d'outils, de choses dans la main de quelqu'un de nos semblables? Est-il une vérité morale plus profondément enracinée dans nos cœurs que celle qui nous dit qu'une telle dégradation serait un outrage infini? Et si cette impression n'est qu'une erreur, sur quelle conviction morale peut-on se fier? La certitude que nous ne pouvons devenir avec justice la chose d'autrui ne tient pas à la couleur de notre peau, au lieu de notre naissance, à notre force ou à notre richesse. Tout cela n'entre pas dans nos pensées. Le sentiment qui nous dit que nous avons des droits indestructibles est une partie de notre essence morale : c'est le sentiment de notre humanité qui implique la conviction qu'on ne peut pas nous posséder comme on fait d'un arbre ou d'une brute. C'est parce que nous sommes des hommes, qu'on n'a pas le droit de faire de nous des esclaves. Personne donc ne peut être légitimement asservi[1]. »

On veut bien convenir qu'à la vérité les nègres sont des hommes, mais on ajoute que ce sont des hommes incomplets, qui passent leur vie dans une

[1] Channing, *De l'Esclavage* avec une belle préface de M. Laboulaye, p. 14.

longue enfance et qui ont, par conséquent, toujours besoin de tuteurs. Tant que les nègres, dit-on, sont abandonnés à eux-mêmes, ils sont incapables de défricher les forêts, de dessécher les marais, de labourer la terre, en un mot, de lutter contre la nature. Aussi sont-ils à chaque instant écrasés et dévorés par elle, comme l'attestent les maladies pestilentielles qui sévissent contre eux dans leur pays et qui les déciment. De plus, leur ignorance et leur férocité les mettent sans cesse aux prises les uns avec les autres et les guerres d'extermination auxquelles ils se livrent font dans leurs rangs des victimes innombrables. C'est pourquoi il est bon que, pendant un certain temps, les blancs prennent ces grands enfants sous leur tutelle et se chargent de leur éducation. Les nègres apprendront, à leur école et sous leur direction, à subvenir à leurs besoins par leur travail et recevront une culture intellectuelle dont ils auraient toujours été privés sans l'intervention de la race supérieure qui veut bien les prendre sous son patronage.

Cette théorie a quelque chose de séduisant. Rien de plus beau, au premier aspect, que cette éducation généreusement donnée par les aînés de la grande famille humaine à leurs frères moins avancés. Malheureusement, quand on passe de la théorie à la pratique, il faut beaucoup en rabattre. Que dis-je ! on se trouve en présence d'un des spectacles les plus hideux qui aient jamais contristé les regards de l'homme.

On sait comment se recrutaient les malheureux qui étaient transportés des côtes occidentales de l'A-

frique dans les régions américaines. On les achetait, moyennant quelques menus objets de peu de valeur, aux chefs de ces contrées, qui étaient assez peu délicats pour spéculer sur la liberté de leurs sujets et de leurs compatriotes; on les poussait même ainsi, par l'appât d'un misérable gain, à poursuivre sans répit ni repos des guerres fratricides. Une fois achetés, les infortunés étaient entassés pêle-mêle dans les flancs d'un vaisseau négrier, serrés les uns contre les autres, gênés dans leurs mouvements, manquant d'air pour respirer, de sorte que les uns mouraient et que d'autres contractaient de cruelles maladies durant cette horrible traversée. Dès qu'ils étaient débarqués, on les menait au marché et on les vendait, sans tenir nul compte de leurs liens de parenté, le mari sans la femme, la mère sans les enfants. On les conduisait (et on les conduit encore dans certains pays) au travail, le fouet à la main, et chaque fois que leurs bras, allanguis par la fatigue, fonctionnaient plus mollement, l'instrument du supplice tombait sur leurs épaules nues et rayait leur peau déchirée.

L'esprit des nègres n'avait pas plus à gagner que leur corps au régime auquel on les avait soumis. Les prêtres chargés de les instruire se bornaient en général à leur recommander la patience et la résignation : les colons n'auraient pas toléré un autre enseignement. Que si quelque ecclésiastique généreux entreprenait de relever le moral de ces infortunés et de leur inculquer le sentiment de la dignité humaine, il devenait impossible dans la colonie et son expulsion

ne se faisait pas attendre. Cela était tout à fait dans la logique de la situation. Il ne faut pas apprendre à un homme ses droits et ses devoirs, si l'on ne veut pas qu'il fasse respecter les uns et qu'il accomplisse les autres; il ne faut pas lui dire qu'il est un homme, si on ne veut pas qu'il agisse en homme et qu'il soit traité comme tel : dans de telles conditions, la morale est essentiellement révolutionnaire. A quoi bon enseigner à un père ses devoirs envers ses enfants, si on s'arroge le droit de les séparer de lui ou de les martyriser en sa présence? A quoi bon prescrire à une femme la fidélité à son mari, si elle reste forcément soumise à toute la brutalité de son maître?

Voilà comment se faisait, il n'y a pas encore longtemps, cette prétendue éducation de la race noire sous la douce et fraternelle direction d'une race meilleure et plus civilisée. La torture du corps et l'avilissement de l'âme en étaient les deux principaux éléments.

Du reste, cet avilissement est inhérent à l'esclavage lui-même, et c'était là ce qui révoltait le plus, dans cette institution, le grand cœur de Channing : « Le travail, dit-il, emploie la plus grande partie de la vie, de sorte que le motif qui pousse au travail a une immense influence sur le caractère : c'est lui qui détermine si le but de la vie sera atteint ou manqué... Le journalier qui, d'une main calleuse et à la sueur de son front, gagne du pain pour une femme et des enfants qu'il aime, s'élève, par ce généreux motif, à la vraie dignité; et quoiqu'il n'ait pas le poli du monde,

c'est un être plus noble que ceux qui croient que la richesse les dispense de servir leurs semblables. Le motif qui fait agir l'esclave le dégrade. C'est le fouet. Travailler le fouet devant les yeux, sous la menace des coups, c'est être exposé à une insulte perpétuelle, à une influence dégradante. Chaque mouvement du corps qu'une telle menace commande, est une blessure faite à l'âme. Qu'il doit être difficile à celui qui vit sous le fouet de se respecter lui-même ! Quand cette crainte remplace tous les nobles motifs que Dieu a établis, c'est la mort des sentiments les meilleurs, les plus élevés de notre nature. Il appartient à la brute d'être gouvernée par le fouet. Encore voit-on la brute même agir par de plus généreux instincts. Le cheval de race ne supporte pas le fouet. Abaisserons-nous l'homme au-dessous du cheval[1] ? »

Il n'y a donc pas de justification possible pour la grande iniquité qui a été si longtemps commise et qui l'est encore envers les malheureux Africains[2]. L'esclavage antique, malgré toutes ses horreurs, n'était certainement pas un aussi grand crime que celui qui a été perpétré, pendant plus de trois siècles sous nos yeux, dans le silence de nos écoles et de nos temples et comme en dérision de notre civilisation chrétienne. Le premier, en effet, avait dans les circonstances, sinon sa justification, du moins son ex-

[1] Channing, *De l'Esclavage*, p. 64.

[2] V. le savant et philanthropique ouvrage de M. Berlioux : *La traite orientale, histoire des chasses à l'homme organisées en Afrique depuis quinze ans*, Paris, Guillaumin, 1870.

cuse; car il était le plus souvent le simple résultat de la guerre, tandis qu'il n'en était pas de même du second. Quand un peuple injustement attaqué a longtemps lutté contre un autre dans une guerre à mort, et qu'il le tient enfin terrassé sous sa main, il est assez naturel qu'il le somme de choisir ou d'être exterminé sur l'heure ou de se résigner à faire tout ce qu'il lui commandera. Cela s'explique par l'emportement de la lutte engagée, par le ressentiment des blessures reçues, par l'enivrement du triomphe remporté, c'est-à-dire par des passions blâmables, à la vérité, mais qui n'ont rien de bas ni d'ignoble. Mais quand d'infâmes spéculateurs s'en vont, l'argent à la main et sans s'exposer à aucun risque, provoquer des hommes à attaquer d'autres hommes inoffensifs, à s'emparer d'eux et à les leur vendre comme on vend au marché des têtes de bétail, et qu'ils disent, pour se justifier, que c'est le seul moyen de faire aller le commerce, sans nuire à personne, car les noirs sont plus heureux chez eux qu'au sein de leur pays, je trouve là un tel mélange de lâcheté, d'impudence, de cupidité, de cruauté et d'hypocrisie, que je n'ai vraiment pas de termes pour qualifier une telle conduite!

Les principes au nom desquels nous avons condamné l'esclavage sont également applicables au servage qui n'en est qu'une atténuation. Le serf différait, en effet, de l'esclave en ce qu'au lieu d'être entièrement à la discrétion de son maître, il ne pouvait être vendu qu'avec le sol auquel il était attaché et dont il faisait comme partie intégrante. Du reste, sa

situation n'était pas beaucoup plus heureuse. Le seigneur possédait à son égard un pouvoir absolu ; car il pouvait élever le chiffre de ses redevances, soit en travail soit en argent, selon son bon plaisir : il le tenait, suivant une formule énergique, pour taillable et corvéable à merci : « Quelques-uns des serfs, dit Beaumanoir, sont si sujets à leur seigneur que leur sire peut prendre tout ce qu'ils ont à mort et à vie, et leur corps tenir en prison, toutes les fois qu'il lui plaît soit à tort, soit à droit, qu'il n'en est tenu à répondre à personne, fors à Dieu. » Cette condition, qui a duré en Europe onze ou douze siècles et qui s'est prolongée en France jusqu'à la veille de la Révolution, était certainement incompatible avec la dignité de l'homme et avec sa qualité de personne morale.

III

RESPECT DE L'HOMME DANS SES BIENS MORAUX : INTOLÉRANCE ET CORRUPTION, MÉDISANCE ET CALOMNIE

Si nous sommes obligés de respecter la vie et la liberté de notre semblable, parce qu'elles sont les conditions nécessaires de sa personnalité, à plus forte raison sommes-nous tenus de respecter sa pensée, car elle fait partie intégrante de sa personnalité même et en est un des éléments essentiels. La personne, en

effet, est composée à la fois de la pensée et de la volonté et celles-ci sont unies par des liens si étroits que, si l'une disparaissait, l'autre disparaîtrait également et se résorberait dans l'instinct, qui en a été la première forme. Alors l'homme ne serait plus un homme : il serait un animal comme un autre.

Mais est-il bien nécessaire de nous recommander de respecter la pensée d'autrui? Cette pensée, étant un fait purement intérieur, n'est-elle pas par cela même à l'abri de nos atteintes? Un auteur contemporain, M. de Bonald, l'a cru ou a fait semblant de le croire. Suivant lui, réclamer pour l'homme la liberté de penser est un peu plus ridicule que réclamer pour lui la liberté de respirer. La première de ces libertés est, comme la seconde, inhérente à notre être et à moins de nous ôter la vie, personne ne peut nous la ravir. Le célèbre écrivain ne voit pas ou ne veut pas voir que, quand on parle de la liberté de la pensée, on prend ces mots dans un double sens ; qu'on entend par là la liberté de la pensée dans ses manifestations, comme en elle-même, dans son mouvement extérieur, comme dans son mouvement intérieur, c'est-à-dire dans toutes les conditions nécessaires à son plein et entier développement. Or, c'est de la liberté de la pensée ainsi considérée qu'il s'agit de savoir si elle est un droit ou si elle n'en est pas un, c'est-à-dire si elle est ou si elle n'est pas digne de respect.

Une telle liberté est un droit pour l'homme sain d'esprit et arrivé à l'âge adulte. De même qu'il éprouve, à cet âge, le besoin de se gouverner lui-même, de

même il éprouve celui de juger par lui-même. C'est par ce double besoin d'échapper à toute tutelle, dans l'ordre de l'action et dans celui de la pensée, et de vivre enfin de sa vie propre, qu'il signale son avènement à la personnalité. Jusque-là il s'était laissé docilement conduire par un père, par une mère, par ceux que la bonne et prévoyante nature avait chargés de vouloir et de penser pour lui, durant ses jeunes années, et il avait accepté, sans les discuter jamais, leurs ordres et leurs opinions. A partir de ce moment, il commence, sans manquer au respect qu'il leur doit, à faire, lui aussi, acte de jugement et de volonté, à avoir ses aspirations propres et sa propre manière de voir, si bien que ses parents s'aperçoivent un beau jour qu'ils n'ont plus affaire à un enfant, c'est-à-dire à un simple prolongement d'eux-mêmes, mais à un homme véritable, à une véritable personne. Non seulement ils n'en seront pas fâchés, mais ils s'en réjouiront, s'ils sont sages, convaincus que, s'il eût continué de recevoir d'eux en toutes choses l'initiative et l'impulsion, au lieu de devenir un homme, il fût resté un automate. Qu'ils ne frappent donc pas son intelligence d'inertie, en pesant constamment sur elle; qu'ils l'encouragent, au contraire, à prendre l'essor. Ils doivent respecter et même favoriser en lui le libre mouvement de la pensée : c'est pour eux une obligation à laquelle ils ne sauraient se soustraire.

Ce que nous disons des parents, il faut le dire aussi des maîtres. Les meilleurs ne sont pas ceux qui communiquent à leurs disciples de grandes idées, de

nobles doctrines, sans plus ; ce sont ceux qui les mettent en état d'en acquérir, ou tout au moins de féconder par le travail de la réflexion celles qu'ils ont reçues. Or il n'y a que les maîtres qui enseignent et pratiquent le libre examen qui opèrent de ces prodiges. Tel fut, dans l'antiquité, Socrate, cet infatigable chercheur qui faisait profession de ne rien savoir, mais qui excellait à développer dans l'esprit des autres ce qui vaut mieux que la science, le talent de la produire et de l'organiser. Aussi suscita-t-il autour de lui et après lui les plus beaux génies dont s'honore l'ancien monde, un Platon, un Aristote, et inaugura-t-il un mouvement intellectuel dont les conséquences durent encore. Tel fut aussi, dans les temps modernes, Descartes, ce philosophe éminent entre tous, qui apprit à nos penseurs et à nos écrivains du XVII[e] siècle à juger par eux-mêmes, avec une honnête indépendance, au lieu d'aller chercher leurs opinions toutes faites chez les auteurs d'autrefois, et qui éleva ainsi la philosophie et la littérature françaises à une hauteur qu'elles n'ont jamais dépassée. Tous ceux qui sont appelés à agir d'une manière ou d'une autre sur les intelligences doivent suivre ces illustres modèles : ils doivent respecter et développer en elles le pur amour de la vérité, le goût des recherches désintéressées et indépendantes.

De toutes les formes de la liberté de la pensée, la plus respectable et la plus sacrée est peut-être la liberté religieuse ou liberté de conscience. On l'appelle indifféremment de ces deux noms à cause de l'affi-

nité qui a de tout temps paru exister entre les idées religieuses et les idées morales. Cependant elle a été déniée aux hommes, dans presque toute la suite de l'histoire, et Dieu sait au prix de quels flots de sang elle a été achetée ! C'est parce que les anciens ne la connaissaient pas qu'ils mirent à mort Socrate et que plus tard ils firent périr des milliers de chrétiens dans les supplices ; c'est parce que les chrétiens ne voulaient pas l'admettre qu'ils dirigèrent, à leur tour, contre les derniers païens et contre les hérétiques de cruelles persécutions. Comment expliquer une si horrible violation de la loi du devoir? Par le zèle malentendu de cette loi même. Dans un temps où la morale était si intimement unie à la religion qu'on ne les séparait pas et qu'on ne comprenait pas l'une sans l'autre, toute attaque contre celle-ci dut être regardée comme une attaque contre celle-là et le péché dut être puni à l'égal du crime. C'est ainsi qu'on retrouve jusque dans les forfaits qui souillent et déshonorent notre espèce les sentiments de moralité qui font sa dignité et sa noblesse.

Aujourd'hui, grâce aux éloquentes revendications de Voltaire, de Montesquieu et des autres philosophes du dix-huitième siècle, la liberté de conscience est définitivement conquise dans le domaine de la vie publique ; mais il n'est pas inutile d'en recommander, même à l'heure qu'il est, le respect dans la sphère de la vie privée. Nous devons respecter les croyances religieuses de notre semblable, comme sa vie et sa liberté, et ne rien faire qui puisse y porter atteinte.

Ce n'est pas là un devoir large et de simple générosité, mais un devoir strict et de rigoureuse justice, qu'on peut formuler de la manière suivante : « Ne blesse pas autrui dans ses croyances, de même que tu ne voudrais pas qu'il te blessât dans les tiennes. » Nous sommes encore loin, à notre époque, de comprendre et de pratiquer, comme nous le devrions, un précepte si raisonnable. C'est en vain que toutes nos constitutions ont proclamé la tolérance en matière religieuse — terme bien faible, pour le dire en passant, car on doit faire mieux que tolérer le droit, — et que des théologiens autorisés ont interprété en des sens de plus en plus adoucis le vieux principe du moyen âge : hors de l'Église point de salut. Nous tenons à damner, non seulement dans l'autre monde, mais encore dans celui-ci, tous ceux qui ne partagent pas notre manière de voir. Au lieu de chercher à les éclairer par les lumières d'une haute et calme raison, nous dirigeons contre eux des attaques violentes, qui ne prouvent qu'une chose, c'est que, si nous n'égorgeons et ne brûlons plus nos adversaires, ce n'est pas le désir, mais le pouvoir de le faire qui nous manque. Cette habitude de remplacer les discussions doctrinales par les personnalités vulgaires a les plus funestes effets. D'un côté, elle débilite les esprits, qu'elle détourne de l'étude sévère de la vérité et qu'elle accoutume à se repaître de déclamations ; de l'autre, elle corrompt les cœurs, en qui elle éteint toute préoccupation généreuse et élevée, pour n'y laisser subsister que des passions basses et haineuses.

L'homme ne doit pas seulement respecter l'intelligence de son semblable, mais encore sa moralité, car si la vérité a son prix, la vertu est plus précieuse encore. Or, ceux-là y portent atteinte de la manière la plus grave qui, par des flatteries, des présents, des menaces, s'efforcent, dans un but d'intérêt personnel, d'altérer l'intégrité des autres et de les détourner du chemin du devoir et de l'honneur : c'est ce qu'on nomme la corruption. A toutes les époques, même aux époques les plus renommées pour leur dignité morale, on a vu des clients empressés à circonvenir leurs juges et des juges n'opposant à ces tentatives de corruption qu'une résistance molle et trop facile à vaincre. C'est l'histoire d'un certain juge de Racine et des obsessions dont il est l'objet de la part des plaideurs. Les auteurs sacrés s'accordent avec les profanes pour flétrir ces tentatives de corruption : « Combien de pupilles, dit un prédicateur du XVII[e] siècle, dont l'héritage devient, après bien des formalités, la proie du chicaneur et de l'usurpateur ! Combien de familles ruinées, parce que le bon droit, attaqué par une partie redoutable, n'a point trouvé de protection ! Combien de procès mal fondés, néanmoins hautement gagnés, parce que les sollicitations, la cabale et la brigue ont prévalu ! Malgré la justice et les lois, le faible succombe presque toujours. S'il y a des juges sans probité, c'est toujours contre lui et jamais pour lui qu'ils se laissent corrompre... Où voit-on, dit-il ailleurs, des riches passer par la rigueur des lois ? dans quel tribunal les

punit-on? quelle justice contre eux obtient-on? quelle intégrité ne corrompent-ils pas[1]? »

Si la corruption a moins de prise sur la magistrature d'aujourd'hui que sur celle d'autrefois, elle n'a pas disparu pour cela, elle n'a fait que se déplacer. Elle se manifeste, sinon par des symptômes graves, au moins par de légers indices, dans les élections politiques, soit en France, soit chez les autres peuples libres de l'Europe. Quel est le député récemment élu, qui ne se croit pas obligé, pour solder en quelque sorte les frais de son élection, de solliciter un certain nombre d'emplois pour ceux qui y ont le plus activement contribué? Or il y a là, à ce qu'il semble, du côté de l'électeur et du côté de l'élu, une subordination du devoir au calcul, de l'intérêt général à l'intérêt particulier, qui ne saurait être approuvée au point de vue moral et qui n'est pas sans danger au point de vue politique : « L'avantage d'un État libre, dit Montesquieu, est qu'il n'y a point de favoris. Mais, quand cela n'est pas, et qu'au lieu des amis et des parents du prince, il faut faire la fortune des amis et des parents de tous ceux qui ont part au gouvernement, tout est perdu, les lois sont éludées plus dangereusement qu'elles ne sont violées par un prince qui, étant toujours le plus grand citoyen de l'État, a le plus d'intérêt à sa conservation[2]. »

[1] Bourdaloue, *Sermon sur le jugement dernier* et *Sermon sur les richesses*.

[2] Montesquieu, *Grandeur et décadence des Romains*, chapitre IV,

La corruption des mœurs proprement dite n'est pas moins dangereuse que l'autre. Elle se propage surtout par l'exemple, c'est-à-dire par l'esprit d'imitation, et l'influence de l'exemple agit ordinairement de haut en bas, parce qu'il est dans la nature de l'homme d'admirer ceux qui le surpassent et d'imiter ceux qu'il admire. Aussi, dans l'État, la corruption descend presque toujours des princes aux grands et des grands au commun des hommes. Sous Charles II, comme le remarque Adam Smith, les vices du roi l'avaient tellement mise à la mode parmi les gentilshommes que quiconque n'était pas perdu de mœurs passait, à leurs yeux, pour un manant et un puritain. Les vices de Louis XIV et ceux de Louis XV ne furent pas moins contagieux et n'eurent pas des effets moins désastreux sur la noblesse française. Dans la famille, la corruption suit une marche analogue, elle descend des pères aux enfants; c'est pourquoi les moralistes nous recommandent si instamment de respecter dans l'enfant l'homme futur, en lui épargnant la vue de nos désordres, et de nous retenir par égard pour lui, sinon par respect pour nous-mêmes, sur la pente du mal.

Si c'est déjà mal faire que de donner à la jeunesse le spectacle de nos passions, combien n'est-ce pas plus mal faire encore que de chercher à les lui communiquer! Aussi la séduction a été regardée de tout temps comme un crime odieux. Non seulement elle fait perdre à la personne séduite la plus belle vertu de son sexe, qui est la pudeur, mais elle la porte à

vivre d'une vie molle, sensuelle, vaniteuse, et la conduit quelquefois à l'infanticide, à la prostitution, à la dégradation la plus irrémédiable. Si les jeunes gens songeaient à tout cela, si, le voile de l'avenir se déchirant à leurs yeux, ils voyaient, comme conséquence d'un plaisir d'un moment, toute une vie de jeune fille désolée, pleine de misères, de vices et d'opprobres, ils ne pourraient sans doute s'empêcher de frémir. Il y a, en effet, quelque chose de poignant à se dire : Voilà une personne dégradée, une vie manquée, une destinée perdue, et c'est moi seul qui en suis cause !

Outre les biens moraux internes, tels que la probité et la pudeur, dont nous venons de parler, il y a des biens moraux externes, tels que la réputation et l'honneur, dont il importe aussi de dire quelques mots. Attenter aux premiers, c'est déjà presque toujours attenter aux seconds ; car généralement l'honneur suit la vertu, comme l'ombre suit le corps. La réciproque est plus rarement vraie. Une atteinte à la considération ne devient une atteinte à l'honnêteté que dans le cas où elle produit dans le sujet lésé un découragement, un affaissement moral qui le porte à se dire que, puisqu'il a la réputation de mal faire, au moins faut-il qu'il en ait le plaisir.

Au reste, la bonne renommée d'un homme a par elle-même assez de prix pour que ce soit un devoir strict de la respecter. Sans elle, tous les biens matériels ne sont rien et avec elle tous les maux physiques deviennent supportables. Dès que l'opinion publique est avec vous, et vous soutient dans votre

lutte pour la justice et dans les persécutions que vous subissez pour elle, vos souffrances se changent en joies, votre martyre se transforme en apothéose. C'est là un sentiment si naturel que de simples sauvages l'éprouvent pour peu qu'ils aient d'énergie morale : ils chantent pendant qu'on scalpe leur chevelure ou qu'on les brûle à petit feu, parce que leurs amis et leurs ennemis eux-mêmes sont là pour les applaudir, et que ces applaudissements compensent, et au delà, les tourments qu'ils endurent. Quand, au contraire, l'honneur vous manque, surtout s'il vous manque justement, vous ne savez plus que devenir; vous cherchez au loin quelque réduit où vous puissiez échapper aux regards de vos anciens amis, qui d'ailleurs vous fuient et rougissent de vous, et à ceux des étrangers eux-mêmes dont chaque mot, chaque geste, chaque mouvement prend, à vos yeux, un caractère accusateur. Quelle misère est comparable à celle d'un homme qui est placé dans cette situation ! L'estime, la sympathie, l'affection de ses semblables, ces sentiments qui enchantent la vie la plus pauvre et la plus dénuée, ne s'adressent jamais plus à lui ! Or, « nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, dit Pascal, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, de n'être pas dans l'estime d'une âme, et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime. Qui ne mourrait pas, ajoute-t-il, pour conserver son honneur, celui-là serait infâme. »

C'est qu'une fois perdu, l'honneur ne se recouvre guère. Voilà une pécheresse convertie, une Madeleine

repentante : si bien convertie et si repentante qu'elle soit, elle ne sera jamais pour le public qui la connaît sur le même pied que l'épouse immaculée, que la mère de famille irréprochable. Voilà un ancien forçat, non seulement repentant et honnête, mais encore bienfaisant et généreux : il est toujours, malgré tout, un ancien forçat [1]. La société l'a marqué de sa flétrissure, et cette marque, tous ses actes de vertu, d'héroïsme même ne sauraient l'effacer : c'est la tache de sang de lady Macbeth que toutes les eaux de la mer ne laveraient pas. C'est une loi cruelle, mais c'est la loi ;

> Car l'honneur est une île escarpée et sans bords,
> On n'y peut plus rentrer quand on en est dehors.

Si l'honneur est un bien si précieux et si la perte en est quelquefois irréparable, on comprend que nous soyons tenu de le respecter chez autrui et de n'y porter aucune atteinte. On peut y attenter de deux manières, par la médisance et par la calomnie, c'est-à-dire en divulguant des fautes ou des défauts réels et en en forgeant d'imaginaires. Le goût de la médisance est malheureusement très répandu parmi les hommes. Un philosophe anglais, Hobbes, le remarquait déjà de son temps. Il conseillait à ceux qui voulaient échapper aux critiques des sociétés mondaines, de ne jamais quitter le salon avant les autres

[1] Voir les *Misérables* de V. Hugo.

car les bons amis de tout à l'heure ne manqueraient pas de dauber d'importance sur l'ami qui ne serait plus là. Molière ne s'est pas borné à signaler ce vice, il l'a mis vivement en action dans une des plus charmantes scènes du *Misanthrope*, dans la scène des portraits, où les traits médisants, qui partent des jolies lèvres de Célimène, égayent si fort ses admirateurs et arrachent à Alceste des objurgations si véhémentes. Un autre auteur de la même époque, le grave Bourdaloue, en détermine la criminalité avec beaucoup d'exactitude et en décrit les manifestations de la manière la plus ingénieuse. Suivant lui, la médisance dénote un fort mauvais naturel; car elle suppose dans celui qui se la permet tantôt de la lâcheté, tantôt de la perfidie, tantôt de la méchanceté, tantôt tous ces vices ensemble. Elle a, en effet, pour objet ou des ennemis ou des amis ou des indifférents. Or, quelle lâcheté ne faut-il pas pour diffamer, en son absence, un ennemi devant lequel on garderait, s'il était là, un silence prudent; quelle perfidie pour s'attaquer en secret à un ami auquel on prodigue en public des témoignages d'affection, et quelle méchanceté pour perdre de réputation un homme qui ne nous a fait aucun mal et qui ne demande peut-être qu'à nous obliger! Cependant, malgré sa laideur, la médisance nous attire : nous tenons à dire du mal, en attendant que nous puissions en faire, et nos auditeurs nous y excitent de leur mieux par les marques d'approbation qu'ils nous donnent; tristes auditeurs qui sont aux diffamateurs ce que les recéleurs sont aux voleurs,

je veux dire de véritables complices ! C'est ce que Bourdaloue montre parfaitement dans une peinture qui paraîtra, même aujourd'hui, très ressemblante et très vivante :

« De tout temps, dit-il, la médisance a été et est encore, plus que jamais, l'assaisonnement des conversations. Tout languit sans elle et rien ne pique. Les discours les plus raisonnables ennuient et les sujets les plus solides causent bientôt du dégoût. Que faut-il donc pour réveiller les esprits et pour y répandre une gaieté qui leur rende le commerce de la vie agréable ? Il faut que, dans les assemblées, le prochain soit joué et donné en spectacle par des langues médisantes ; il faut que, par des narrations, entrelacées des traits les plus vifs et les plus pénétrants, tout ce qui se passe de plus secret dans une ville, dans un quartier, soit représenté au naturel et avec toute sa difformité ; il faut que toutes les nouvelles du jour viennent en leur rang et soient étalées successivement et par ordre. C'est alors que chacun sort de l'assoupissement où il était, que les cœurs s'épanouissent, que l'attention redouble et que les plus distraits ne perdent pas une circonstance de tout ce qui se raconte. Les yeux se fixent sur celui qui parle ; et, quoiqu'on ne lui marque pas expressément le plaisir qu'on a de l'entendre, il le voit assez par la joie qui paraît sur les visages, par les ris et les éclats qu'excitent les bons mots, par les signes, les gestes, les coups de tête. Tout l'anime, et, se trouvant en pouvoir de tout dire sans que personne l'arrête, où sa passion, où

son imagination ne l'emporte-t-elle pas? On ne se retire point qu'il n'ait cessé; et l'on s'en revient enfin d'autant plus content de soi que, sans blesser, à ce qu'on prétend, sa conscience, on a eu tout le divertissement de la conversation la plus spirituelle et la plus réjouissante. Voilà ce qu'on met au nombre des amusements permis [1]. »

A mesure que la civilisation se développe, elle augmente chez l'homme le pouvoir de bien faire et celui de mal faire tout ensemble. Aussi les médisances qu'on murmurait autrefois à l'oreille de quelques intimes et qui mouraient dans le cercle de la vie privée, sont aujourd'hui livrées aux feuilles publiques et répercutées par les mille voix de la presse sur toute l'étendue du territoire. On a beau dire qu'en vertu d'une loi bien connue, la vie privée est murée et que le public ne doit rien savoir de ce qui s'y passe : le mur offre toujours quelques fissures à travers lesquelles des *reporters* curieux glissent leurs regards indiscrets. Il en résulte que le scandale de la maison devient bientôt celui de la ville, celui de la province, celui de la nation tout entière. C'est un grand malheur, surtout quand ce scandale tend à déshonorer des femmes quelquefois plus imprudentes que coupables, et que ce déshonneur rejaillit sur des enfants innocents.

La calomnie est encore plus répréhensible que la médisance et sévit parmi nous avec presque autant d'intensité. Nous vivons dans un pays extrêmement di-

[1] Bourdaloue, *Exhortation sur le faux témoignage.*

visé d'opinions, et où chacun s'imagine volontiers que son opinion propre renferme la vérité complète et absolue, sans songer, comme on l'a dit, que l'homme a beau étendre le cercle de ses idées, ses lumières ne sont toujours que des étincelles projetées dans la nuit immense qui l'enveloppe. C'est pourquoi non contents d'attaquer avec fureur les doctrines de nos adversaires, nous calomnions quelquefois leur personne, espérant que le discrédit ainsi jeté sur eux retombera sur la cause dont ils sont les défenseurs. Quand nous ne les calomnions pas, nous leur prodiguons l'injure et le mépris, oubliant qu'ils sont des hommes et que nous devons respecter en eux la nature humaine. Dans sa haine pour ceux qui ne partagent pas de tout point ses croyances religieuses, de Maistre va jusqu'à traiter un hérétique de polisson, jusqu'à parler irrévérencieusement de la calotte du grand Arnaud, et jusqu'à qualifier de grande femelle cette vénérable mère Angélique dont V. Cousin et Sainte-Beuve, de simples profanes, nous ont depuis entretenus sur le ton du respect et de l'admiration. Qu'aurait dit l'écrivain ultramontain, si on avait appliqué les expressions méprisantes dont il se servait à l'égard de ses adversaires, à un Fénelon, à une sainte Thérèse, à ceux et à celles de son parti pour qui il professait une sorte de culte ? Ce qu'il y a de pis, c'est que ce n'étaient pas chez lui de simples accidents de polémique, nés du feu de la discussion, mais des procédés de style réfléchis et voulus. Il croyait, en effet, qu'une cause n'était pas perdue tant qu'on n'avait pas perdu dans

l'estime publique ses principaux champions, et il s'y employait de son mieux, persuadé que la fin justifie les moyens.

Nous devons donc nous abstenir de la médisance, de la calomnie, de l'injure, c'est-à-dire de toutes les formes de langage par lesquelles on peut attenter soit aux intérêts soit à la dignité d'autrui : c'est pour nous un devoir strict. Nous ne devons pas éviter avec moins d'horreur ces habitudes de délation qui tendent malheureusement à s'introduire parmi nous : les mœurs publiques d'un pays libre comme le nôtre ne doivent être ni celles de l'Empire romain ni celles de la Terreur. Nous devons aussi nous garder scrupuleusement de toute immixtion indiscrète dans les affaires de notre semblable, de toute ingérence policière dans sa vie intime, en un mot, de toute atteinte à sa personnalité ; car c'est toujours à ce point central qu'il faut en revenir. « La propriété, dit un auteur contemporain, est inviolable. Sous aucun prétexte il n'est permis d'y porter la main, de l'employer à quoi que ce soit, d'y faire aucun changement, de l'amoindrir, à plus forte raison, de s'en emparer sans la permission du propriétaire. Mais pour le *moi* de l'homme, on n'y a pas regardé de si près. Il est livré à l'inspection du premier venu, abandonné à l'indiscrétion des biographes, à l'exploitation des libellistes, à l'insulte des zélateurs, armés du glaive de la parole et du stylet de l'écriture. Attaquez la vie publique, pourvu que la défense soit libre, je n'ai rien à objecter. Mais la vie privée, à qui est-elle? Comment le secret de mon intérieur, de mes

habitudes, toujours ridicules ou basses par quelque endroit, peut-il être divulgué ? Comment cette divulgation peut-elle devenir une spéculation ?... Quand même ces biographies, illustrations ou charges, ne contiendraient rien de calomnieux, elles sont indécentes : il n'est pas bon, pour la liberté et l'honneur d'un peuple, que les citoyens, mettant en scène l'intimité de leur vie, se traitent les uns les autres comme des valets de comédie et des saltimbanques. Voulez-vous préparer un peuple à la servitude ? faites que les personnes se méprisent, détruisez le respect[1]... »

[1] Proudhon, *La Justice*, t. I, p. 95.

CHAPITRE III

NOS DROITS ET NOS DEVOIRS DE JUSTICE

Respect de l'homme dans sa propriété : Propriété, inégalité des fortunes, héritage. — Objections contre la propriété ; régime de la Communauté. — Le vol.

I

PROPRIÉTÉ, INÉGALITÉ DES FORTUNES, HÉRITAGE.

L'homme doit-il seulement respecter la vie, la liberté, l'intelligence et la volonté de son semblable, c'est-à-dire ses biens soit corporels, soit spirituels ? Ne doit-il pas encore respecter les créations qui résultent du développement de ses facultés et qu'on nomme ses biens matériels ou ses propriétés ? C'est une question qui a été débattue un peu confusément depuis un siècle et que nous allons essayer de résoudre en remontant aux principes métaphysiques qui en contiennent seuls la solution.

Mes facultés intellectuelles et actives se déploient d'abord, nous l'avons vu, d'elles-mêmes et au hasard, comme celles de l'animal. Mais à la suite d'un effort spontané que je fais soit pour mieux connaître un objet qui se dérobait à mes recherches, soit pour surmonter un obstacle qui s'opposait à mon action, je m'aperçois que je puis m'emparer de ces facultés pour les diriger à mon gré, pour les concentrer sur le point qu'il me plaît, et je m'en empare réellement. Cette possession des facultés du moi par le moi est ce que Maine de Biran nomme la *personnalité* et ce que Kant appelle le *mien intérieur*, la première propriété.

Que cette première propriété soit non seulement légitime, mais encore respectable et sacrée, cela est évident. C'est parce que l'homme s'est emparé de ses facultés et les a marquées au coin de sa personnalité que nous nous sentons obligés de ne point nous opposer à leur développement, tandis que nous ne nous reconnaissons point le même devoir, quand il s'agit des facultés non appropriées du simple animal. C'est pour cela que l'oppression de l'intelligence de l'homme et celle de son activité nous paraissent de véritables crimes, et que le persécuteur et le planteur nous semblent dignes d'être assimilés au voleur. En disposant de leur semblable comme d'une simple chose, ils méconnaissent cette prise de possession de soi-même par soi-même, cette appropriation du moi par le moi, qui constitue la personne; ils occupent un objet déjà occupé, un objet qui s'appartient, qui est à lui-même sa

propriété et qui doit, à ce titre, imposer le respect.

Mais l'homme n'a pas seulement la propriété de lui-même, c'est-à-dire de ses facultés intellectuelles et morales, il a de plus celle de son corps, c'est-à-dire de ses facultés physiques. Il peut, en effet, dominer son corps en une certaine mesure et il s'en sert à chaque instant pour développer et manifester sa personnalité. Sans lui, cette dernière resterait, pour ainsi dire, à l'état virtuel et latent : elle serait comme si elle n'était pas. Il s'ensuit que le respect que nous avons pour la personne doit s'étendre au corps, qui est la condition *sine qua non* de son développement et de sa manifestation, pour ne pas dire de son existence. Ce n'est pas tout. Le corps ne se suffit pas à lui-même : il a besoin d'aliments, de vêtements, d'abris pour se conserver. Mais si le corps doit imposer le respect, parce qu'il est nécessaire à la personne, ces aliments, ces vêtements, ces abris ou, d'un seul mot, ces propriétés, doivent à leur tour imposer le respect, parce qu'ils sont nécessaires au corps lui-même. On comprend maintenant pourquoi la propriété est sacrée et inviolable. Elle n'est en quelque sorte que le complément du corps, qui ne pourrait subsister et se développer sans elle, de même que celui-ci est le complément de la personne qui ne pourrait subsister ni se développer sans lui. Il est donc naturel que le respect qu'inspire celle-ci s'étende, non seulement au corps, mais encore à la propriété extérieure. Il ne s'agit, du reste, comme on voit, que d'un respect pour ainsi dire de reflet. Ce qui doit inspirer le

respect dans la propriété, ce n'est pas, à proprement parler, la propriété elle-même, c'est-à-dire une partie de cet univers brut, muet et insensible, comme s'exprime Pascal, c'est le propriétaire, c'est-à-dire l'être doué de volonté et de raison qui y a mis son empreinte. Pourquoi les possessions des fourmis et des autres animaux qui font des provisions ne nous paraissent-elles pas respectables comme les nôtres? Parce que ce sont des propriétés sans propriétaire digne de ce nom, sans propriétaire qui se possède et qui soit à lui-même sa propriété.

Parmi les moyens auxquels on peut légitimement recourir pour se procurer des propriétés, il faut placer au premier rang la première occupation et le travail. L'appropriation des objets n'est, en effet, légitime qu'à la condition qu'ils aient été auparavant inoccupés. Prétendre qu'on peut se les approprier quand un autre les possède déjà, ce serait prétendre qu'il y a un droit contre le droit, ce qui est contradictoire et absurde. Il faut donc reconnaître, parmi les fondements de la propriété, ce qu'on est convenu d'appeler le droit du premier occupant, bien qu'aujourd'hui, dans nos sociétés si peuplées, si envahies et si réglementées, on ait rarement occasion d'en faire usage. A qui, en effet, une chose qui n'a pas de maître et qui n'en a jamais eu, peut-elle plus légitimement appartenir qu'à celui qui a l'idée de s'en saisir, d'en tirer parti et de la faire servir à son usage ou à celui des siens? Si quelqu'un réclamait contre lui et lui reprochait de l'avoir prise, ne serait-il pas fondé

à lui répondre qu'il ne l'a prise à personne, puisqu'elle n'était à personne, et que personne, par conséquent, n'a droit de la réclamer? Il pourrait ajouter que, si on la lui réclame maintenant, c'est qu'on voit ce qu'il en a su faire ; mais que ne la prenait-on avant lui et que n'en faisait-on ce qu'il en a fait? C'est qu'en effet, la première occupation ne va guère toute seule. Elle suppose d'ordinaire une idée dont il est juste qu'on ait le profit, puisqu'on en a eu le mérite, à peu près comme de nos jours un inventeur a le profit de son invention, un spéculateur celui d'un placement de fonds fait d'une manière intelligente. C'est en vertu de ce droit du premier occupant que les premiers hommes, errant sur l'immensité de la terre encore inconnue et inhabitée, choisirent les lieux qui étaient à leur convenance pour y bâtir leurs demeures, qu'ils prirent et élevèrent certains animaux dont la chair leur paraissait propre à les nourrir et dont la peau pouvait leur servir de vêtement. C'est en vertu du même droit, qu'ils jetèrent leur dévolu sur les champs qui semblaient leur promettre les plus riches moissons et qu'ils se mirent à les défricher. Mais celui qui aurait choisi pour sa demeure un emplacement malsain, qui aurait élevé des espèces animales inutiles ou malfaisantes, qui aurait défriché un champ stérile et incapable de le payer de ses sueurs, aurait certainement été mal venu à se plaindre de ceux qui auraient eu la main plus heureuse ou l'esprit mieux avisé.

Si un objet est bien à moi, quand j'en ai pris pos-

session sans empiéter sur le droit de personne, il m'appartient, à ce qu'il semble, plus justement et plus complètement encore, quand je l'ai perfectionné par mon travail et transformé par mon industrie. Tant que mes instruments de chasse ne sont que des pieux à peine dégrossis que j'ai coupés dans la forêt voisine, je ne m'irrite pas beaucoup contre ceux qui me les enlèvent. Mais si ce sont des arcs que j'ai courbés et façonnés avec soin, que j'ai garnis de cordes faites par moi-même et auxquels j'ai adapté des flèches aux pointes de fer; si ce sont des haches de silex ou de bronze que j'ai polies et aiguisées, comme on faisait à l'aurore des temps historiques et dans l'enfance de l'industrie humaine, j'éprouve contre ceux qui me les ravissent une véritable indignation. Dans ce dernier cas, en effet, ce n'est plus un objet trouvé sans effort que je perds, mais un objet longuement et péniblement travaillé : c'est toute ma peine, tout mon travail qui est perdu avec lui. Or, il y a là une injustice criante; car mon travail, c'est ma propriété, puisqu'il n'est que l'exercice et la mise en œuvre de mes facultés et que mes facultés sont ma propriété première et essentielle. Ce que je dis de l'arc, des flèches et de la hache que j'ai fabriqués, je le dis aussi de la terre que j'ai défrichée et de la maison que j'ai bâtie. Je regarde comme une indignité qu'on vienne m'enlever ces moissons que j'ai fait pousser avec tant de peine et ces murailles que j'ai si laborieusement construites. J'y ai mis également quelque chose de moi-même, de ma personne, qui

les rend sacrées et inviolables et en fait pour moi de vraies propriétés. Ce qu'on respecte dans une arme, dans un champ, dans une maison, dans une propriété, quelle qu'elle soit, c'est toujours, on le voit, celui qui, en y travaillant, l'a marquée au cachet de sa personnalité, c'est l'homme lui-même.

Les deux droits sur lesquels nous avons fait reposer la propriété, à savoir, le droit du travail et celui de la première occupation, ont été mis en lumière avec autant d'intérêt que de clarté par J.-J. Rousseau dans un passage bien connu de l'*Émile*. Comme la plupart des enfants qui vivent à la campagne, Émile prend goût aux travaux des champs. Bientôt il se met, à l'insu de tout le monde, son précepteur excepté, à bêcher un coin de jardin : il y sème des fèves. « On vient tous les jours arroser les fèves, on les voit lever avec des transports de joie. J'augmente cette joie en lui disant : Cela vous appartient, et lui expliquant alors ce terme d'*appartenir*, je lui fais sentir qu'il a mis là son temps, son travail, sa peine, sa personne entière ; qu'il y a dans cette terre quelque chose de lui-même qu'il peut réclamer contre qui que ce soit, comme il pourrait retirer son bras de la main d'un autre homme qui voudrait le retenir malgré lui. Un beau jour il arrive empressé et l'arrosoir à la main. O spectacle ! ô douleur ! toutes les fèves sont arrachées, tout le terrain est bouleversé, la place même ne se reconnaît plus. Ah! qu'est devenu mon travail, mon ouvrage, le doux fruit de mes soins et de mes sueurs? Qui m'a ravi mon bien? Qui m'a pris mes

fèves ? Ce jeune cœur se soulève, le premier sentiment de l'injustice y vient verser sa triste amertume. Les larmes coulent en ruisseaux ; l'enfant désolé remplit l'air de gémissements et de cris[1]. »

Voilà la part du travail dans la propriété ; voici maintenant celle de la première occupation. C'est le jardinier qui est l'auteur du dégât : on le fait venir. « Mais nous voici bien loin de compte. Le jardinier, apprenant de quoi l'on se plaint, commence à se plaindre plus haut que nous. Quoi ! Messieurs ! c'est vous qui m'avez ainsi gâté mon ouvrage ! J'avais semé là des melons de Malte dont la graine m'avait été donnée comme un trésor et desquels j'espérais vous régaler quand ils seraient mûrs ; mais, voilà que, pour y planter vos misérables fèves, vous m'avez détruit mes melons déjà tout levés et que je ne remplacerai jamais. Vous m'avez fait un tort irréparable. » Après cela, on s'excuse et on promet de ne plus travailler la terre avant de savoir si quelqu'un n'y a point mis la main auparavant et s'il n'en est pas devenu, par les améliorations que lui et les siens y ont faites, le légitime propriétaire.

Le respect de la propriété n'est pas moins juste, comme on voit, que celui de la personne, dont elle n'est qu'un simple prolongement. Mais ce respect n'est pas seulement juste, il est encore utile et importe au plus haut point à la conservation et au développement des sociétés humaines. Supposez, en effet,

[1] J.-J. Rousseau, *Émile*, l. II.

qu'après que j'ai labouré mon champ, semé, moissonné, battu et moulu mon blé, des gens qui se reposaient pendant que je me donnais tant de peine, viennent périodiquement me l'enlever et que je sois constamment privé d'un aliment qui m'avait coûté tant de fatigues, est-ce que je serai bien disposé à recommencer annuellement des travaux dont je ne profite pas et dont ceux qui ne font rien recueillent tout le fruit? Est-ce que je ne serai pas plutôt tenté de faire comme eux, si je me sens assez fort, et de laisser à d'autres la peine de produire, me réservant seulement le plaisir de consommer? Que dis-je! cette tentation, tout le monde l'éprouvera comme moi; les travailleurs deviendront de plus en plus rares, les voleurs de plus en plus nombreux, de sorte qu'au bout de peu de temps la terre languira sans culture et que la misère et la dépopulation deviendront générales.

Ce ne sont pas seulement les fruits du travail, c'est encore la terre qui les produit qu'il faut respecter, si l'on veut que l'homme consacre sa vie à la transformer, à l'améliorer, à la rendre fertile. « Cette terre féconde, dit un éminent écrivain, il faut s'attacher à elle, s'y attacher pour la vie, si on veut qu'elle réponde par sa fécondité à votre amour. Il faut y fixer sa chaumière, l'entourer de limites, en éloigner les animaux nuisibles, brûler les ronces sauvages qui la couvrent, les convertir en une cendre féconde, détourner les eaux infectes qui croupissent sur sa surface, pour les convertir en eaux lim-

pides et vivifiantes, planter des arbres qui en écartent ou les ardeurs du soleil ou le souffle des vents malfaisants, et qui mettront une ou deux générations à croître ; il faut enfin que le pére y naisse et y meure, après le père le fils, après le fils les petits-fils! Qui donc se donnerait tous ces soins, si la certitude qu'un usurpateur ne viendra pas détruire ces travaux, ou sans les détruire s'en emparer pour lui, n'excitait, ne soutenait l'ardeur de la première, de la seconde, de la troisième génération ? Cette certitude, qu'est-elle, sinon la propriété admise, garantie par les forces de la société ?... Tous les voyageurs ont été frappés de l'état de langueur, de misère et d'usure dévorante, des pays où la propriété n'était pas suffisamment garantie. Allez en Orient, où le despotisme se prétend propriétaire unique, ou, ce qui revient au même, remontez au moyen âge, et vous verrez partout la terre négligée, parce qu'elle est la proie la plus exposée à l'avidité de la tyrannie... Au contraire, que par les progrès du temps, ou la sagesse du maître, la propriété soit respectée, à l'instant la confiance renaît, les capitaux reprennent leur importance relative, la terre, valant tout ce qu'elle est destinée à valoir, redevient féconde[1]. »

A entendre les écrivains qui ont coutume de déclamer contre la propriété, il semblerait que la terre a toujours été fertile comme aujourd'hui, et que cer-

[1] Thiers, *De la propriété*, l. I, ch. v.

tains hommes s'en sont primitivement attribué une part trop grande, au détriment des autres qui ont été ainsi réduits à travailler pour eux. La vérité est que la terre n'avait primitivement aucune valeur et que celle qu'elle a, elle la tient du travail de l'homme. Celui qui s'en attribua, dans les premiers âges, la plus grande part, ce fut celui qui travailla le plus et qui poussa le plus loin l'œuvre utile du défrichement, au risque de mourir de fatigue et de succomber à la peine ; ce fut celui qui arracha le plus de broussailles et de ronces d'une terre aride et qui l'inonda le plus longtemps de ses sueurs ; ce fut celui qui, entouré de sa femme en haillons et de ses enfants demi-nus et blêmis par la fièvre, lutta avec le plus de courage et de persistance contre une nature ennemie et finit par rendre les landes fertiles et les marais habitables. Un tel homme n'était pas plus un usurpateur du bien d'autrui que ne l'est aujourd'hui le pionnier américain qui, sa hache à la main, s'enfonce tous les jours plus avant dans la solitude des forêts vierges et conquiert tous les jours, au prix de mille privations et de mille fatigues, de nouvelles terres à la société et à la civilisation. Ces terres ainsi transformées ou plutôt créées par le travail, ont été, à un moment donné, vendues, c'est-à-dire échangées contre d'autres propriétés, qui étaient également le produit d'un travail quelconque : quoi de plus naturel et de plus légitime ! De nouveaux travaux s'y ajoutent encore tous les jours, soit pour en augmenter, soit simplement pour en maintenir la valeur ; car, sans

cela, elles retomberaient bientôt dans l'état d'où l'activité humaine les a si péniblement tirées. Un étranger ne pourrait donc les revendiquer, sans se heurter contre un droit ancien et contre un droit nouveau, c'est-à-dire sans manquer au respect de la personne humaine dans le présent comme dans le passé.

Que l'on considère notre pays aujourd'hui tout couvert de moissons, de vignobles, de pâturages, de tout ce qui est nécessaire à l'alimentation de l'homme et des animaux domestiques, ses auxiliaires naturels ; que l'on contemple ces innombrables maisons dont chacune est comme le centre d'une exploitation agricole, industrielle ou commerciale, et ces interminables lignes de chemins de fer qui emportent les produits du travail dans toutes les directions, et que l'on compare tout cela à la Gaule d'autrefois, avec ses landes stériles et ses forêts impénétrables dont une terreur sacrée défendait les abords : on verra que la nature a été pour peu et le travail de l'homme pour beaucoup dans nos richesses présentes : « La propriété foncière, dit M. Thiers, remonte en France, et pour la plus grande partie, à l'origine la plus pure. Lés champs que les Romains enlevèrent aux Gaulois étaient peu considérables, car le sol était à peine cultivé et il ressemblait aux forêts que les Américains concèdent aujourd'hui aux Européens. Mais c'est surtout pendant les siècles qui ont suivi, et sous le régime féodal, que le défrichement a commencé, et s'est continué, sans interruption, ce qu'indique le nom de *roture*, venant de *ruptura*, donné à toute

propriété qui avait le défrichement pour origine Toute terre *roturière* venait par conséquent du travail le plus respectable, et c'était le plus grand nombre, car beaucoup de terres anoblies avec le temps, à cause de celui qui les possédait, avaient commencé par être des terres roturières[1]. »

Il doit être permis de conclure des considérations qui précèdent que la propriété dérive primitivement du travail ou d'une première occupation, qui est déjà elle-même un travail, et qu'elle est par conséquent vraiment digne de respect. Elle l'est au même titre que notre activité et notre intelligence, puisqu'elle résulte de l'emploi normal et régulier que nous en faisons ; elle l'est au même titre que nous-mêmes, puisqu'elle est la manifestation extérieure de notre personne et que notre personne est respectable non seulement dans son essence et dans son for intérieur, mais encore dans ses développements et dans ses œuvres, c'est-à-dire dans les objets où elle a mis quelque chose d'elle-même et qu'elle a marqués de son empreinte.

Certains auteurs conviennent que la propriété est légitime, mais ils trouvent qu'elle est répartie trop inégalement entre les habitants de cette planète. Ont-ils raison, ont-ils tort? c'est un point qu'il s'agit maintenant de discuter.

D'abord, quelle est la première cause de cette inégalité des biens qu'on trouve si injuste? C'est

[1] Thiers, *De la propriété*, l. I, ch. XIII.

l'inégalité des facultés soit physiques soit morales que la nature a départies aux différents hommes. Suivant qu'ils sont plus ou moins forts, plus ou moins adroits, plus ou moins intelligents, plus ou moins prévoyants, plus ou moins actifs, plus ou moins laborieux, ils produisent et accumulent plus ou moins, c'est-à-dire deviennent plus ou moins riches, sans que personne ait le droit de s'en plaindre. Dans la vie sauvage, l'homme le plus vigoureux et le plus infatigable, le plus industrieux et le mieux avisé fera toujours meilleure chasse que celui qui ne possède pas ces qualités, et sera toujours moins exposé à manquer de provisions. Ce dernier sera-t-il donc fondé à se plaindre de lui et à exiger qu'il lui fasse part des produits de sa chasse ou qu'il aille à la chasse pour lui, une fois qu'il aura ce qu'il lui faut? Évidemment non. L'inégalité des produits, résultant de l'inégalité des facultés, n'a donc rien en soi qui choque la justice et qui puisse donner lieu à la moindre réclamation.

C'est une vérité qui ressort des pratiques de la vie civilisée comme de celles de la vie sauvage. Le laboureur, sain de corps et d'esprit, qui cultive ses champs avec activité et par de bons procédés, qui choisit, pour les élever, les bestiaux les plus utiles, qui se ménage avec ses voisins les échanges les plus avantageux, finit par faire ses affaires et par vivre assez largement, lui et sa famille, tandis que, tout à côté, un pauvre hère moins robuste, moins actif et moins intelligent végète, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, sur les limites de l'indigence. Ce dernier

pourra-t-il donc se plaindre du premier et exiger qu'il partage avec lui le modeste bien-être qui lui a coûté tant de soins et d'efforts? Non certainement. Celui-ci lui viendra sans doute en aide, s'il a bon cœur, et fera ce qu'il pourra pour alléger ses souffrances, mais il n'y est pas obligé en droit strict, bien moins encore est-il tenu de lui donner la moitié de la petite fortune qu'il a gagnée et qui le fait vivre avec sa femme et ses enfants. Les propriétés de ces deux hommes restent distinctes, comme leurs personnes, et si elles offrent une certaine inégalité, elle résulte de l'inégalité de leurs facultés et de l'inégal emploi qu'ils en ont su faire. Il n'y a rien là non plus qui froisse l'équité naturelle et qui puisse motiver la moindre revendication.

Attaquer l'inégalité des fortunes, ce n'est pas seulement violer la justice, c'est encore méconnaître l'intérêt général. Pour détruire cette inégalité, vous avez, en effet, un premier moyen, c'est d'empêcher l'homme le plus fort, le plus intelligent, le plus laborieux de produire plus que celui qui l'est le moins. Mais par là vous n'élevez pas le pauvre au niveau du riche, vous abaissez le riche au niveau du pauvre : vous établissez, en supprimant une grande partie de la production, non l'égalité de fortune, mais l'égalité de misère. Vous avez encore pour arriver à votre but un second moyen, c'est de forcer celui qui peut produire plus qu'il ne lui faut, à produire en outre pour les autres. Mais d'abord c'est là une atteinte à la liberté qu'il serait difficile de justifier en droit, et en-

suite je ne sais pas si elle aurait tous les avantages matériels qu'on en attend. Ce qui fait que les hommes d'élite produisent beaucoup aujourd'hui, c'est qu'ils sont stimulés par l'intérêt personnel; mais dès que ce stimulant leur ferait défaut et qu'ils seraient obligés de travailler, comme on dit vulgairement, pour le roi de Prusse, ils produiraient infiniment moins. Dans ce cas encore, la richesse sociale subirait un déchet incalculable. Le système actuel paraît donc, sauf des modifications de détail toujours possibles, encore le meilleur qu'on ait su imaginer. Dans ce système, en effet, ce que les hommes supérieurs produisent en sus de ce qui est nécessaire à leurs besoins, n'est pas perdu : la richesse publique s'en accroît et tout le monde en profite. Plus il y d'aliments, de vêtements, de bâtiments dans un pays, plus il est facile à chacun de se nourrir, de s'habiller et de se loger à bon compte. On voit donc que l'inégalité des biens est non seulement naturelle, non seulement juste, mais encore utile à la société tout entière.

On dira peut-être que l'inégalité de fortune est supportable quand elle résulte du travail, mais qu'elle est intolérable quand elle provient de la naissance. A cela je réponds que l'inégalité de fortune, résultant de la naissance, n'est qu'un cas particulier de celle qui existe entre les hommes presque en toutes choses. S'ils naissent inégaux en richesse, ils naissent aussi inégaux en santé, en force, en intelligence. Pourquoi ne pas accepter la première de ces inégalités comme les autres ? Pourquoi ne pas s'y soumettre

comme à une loi de la nature, d'autant plus que celui qui est inférieur à son semblable sur ce point lui est souvent supérieur sur un autre? Tel riche dont j'envie l'immense fortune n'a qu'une existence maladive, qu'un corps débile, qu'un esprit sans portée, et pourrait plus légitimement envier l'excellente santé dont je jouis, la vigueur corporelle que je possède et les talents solides ou brillants dont la nature m'a peut-être doué, et se plaindre que tous ces biens ne se vendent pas au marché, suivant l'expression du poète, comme le manger et le boire. Que dis-je ! non seulement ces biens sont des avantages en eux-mêmes, mais ils finissent le plus souvent par procurer les biens de fortune à celui qui en est pourvu. Que d'hommes ne voit-on pas dans nos cités industrielles et commerçantes qui ont commencé par être de pauvres ouvriers ou de simples commis marchands et qui sont devenus, par le seul exercice de leurs facultés personnelles, les hauts barons de l'industrie et les princes de la finance ! Que d'autres qui avaient été bercés, en venant au monde, sur des genoux aristocratiques et élevés au sein d'un luxe héréditaire, ont vu peu à peu leur opulence s'échapper de leurs mains inhabiles, pour passer dans celles des plébéiens intelligents, et sont rentrés eux-mêmes dans la foule d'où les chefs de leur race étaient autrefois sortis !

Sans doute nous n'admettons pas entre les hommes ces inégalités de fortune monstrueuses qui font que les uns sont corrompus par l'extrême opulence, comme les autres le sont par l'extrême misère, et qui

déterminent ordinairement, par l'anéantissement des classes moyennes, la décadence et la chute des nations. Mais nous ne saurions condamner les inégalités de la société actuelle, comme le font d'âpres sectaires, pourvu qu'elles continuent à être corrigées par nos lois sur les successions, et que l'État tende de plus en plus la main aux enfants des classes souffrantes.

Sous ces réserves, l'héritage, qui est une des grandes sources de ces inégalités, nous paraît parfaitement légitime. Nous n'avons besoin, pour l'établir, que d'analyser la notion, le concept de propriété. Qui dit propriété dit le droit de posséder un objet à l'exclusion de tout autre homme, et de n'être point troublé dans l'usage qu'on en fait. Or, parmi les usages que je puis faire de ce que j'ai, un des plus simples, des plus naturels et des plus légitimes est assurément de le donner, si cela me fait plaisir. Si j'ai produit plus de blé ou de vin que je n'en puis consommer, ne me sera-t-il pas permis d'user de ce superflu en faveur de ceux qui n'ont pas même le nécessaire? Devrais-je plutôt le jeter à la rivière et le détruire? Aurais-je dû tout au moins m'abstenir de le produire, pour ne pas me mettre dans le cas fâcheux de le donner? Toutes ces hypothèses, on le voit, sont parfaitement ridicules. Par conséquent, le don est, dans certaines circonstances, non seulement une bonne manière, mais la meilleure manière d'user de la propriété.

La légitimité du don établie, celle de l'hérédité s'ensuit. Si vous ne croyez pas pouvoir m'empêcher

de donner à des étrangers, à des indifférents, comment pourriez-vous m'empêcher de donner à mes enfants, c'est-à-dire à ceux qui me doivent leur existence et qui ne sauraient la conserver sans mon secours ? Me permettrez-vous de leur donner pendant ma vie et m'interdirez-vous de leur donner à ma mort? Mais l'amour paternel est si fort qu'il se jouera de toutes vos lois et éludera toutes vos prescriptions. Vous ne voulez pas que je donne à ma mort? Je donnerai plusieurs années auparavant et je m'exposerai à faire des fils ingrats plutôt que de me résoudre à être un père dénaturé. Direz-vous que je n'ai pas le droit de faire tout cela ? Je l'ai, puisque j'ai le droit de donner. Direz-vous qu'au moins, si je néglige de prendre de mon vivant de telles précautions et que si je me borne à disposer de mes biens par testament, il n'y aura pas lieu de tenir compte d'une telle disposition ; car mon testament, ne devant avoir son effet qu'après ma mort, ne représente que la volonté d'un homme qui n'est plus, c'est-à-dire une volonté nulle, l'attribut ne pouvant survivre au sujet, la manière d'être à l'être? C'est là une subtilité puérile et à laquelle il n'y a pas lieu de s'arrêter. Mon testament, en effet, n'est pas l'acte d'un mort, mais celui d'un vivant, car j'étais bien en vie quand je l'ai fait. Or j'avais alors le droit de stipuler, non seulement pour le présent, mais encore pour l'avenir, comme on le fait dans tous les contrats possibles, non seulement pour un avenir prochain, mais encore pour un avenir éloigné, même pour un avenir placé par delà mon

trépas. Ayant, comme nous l'avons vu, le droit de donner, j'avais celui de donner à l'échéance qui me conviendrait ; ayant le droit de donner certaines choses à prendre immédiatement, j'avais celui d'en donner d'autres à prendre plus tard, même à une époque où je ne serais plus. Le droit de tester est donc consécutif à celui de donner, qui est lui-même consécutif à celui de posséder : toutes ces idées sont indissolublement liées ; elles s'enchaînent, pour parler le langage de Platon, par des nœuds de fer et de diamant.

Ainsi, la propriété transmise peut changer de nom, elle ne change pas de caractère. Elle se nomme succession ou héritage, mais elle implique dans l'héritier exactement les mêmes droits que dans celui qui l'a institué tel : il n'y a pas sur ce point de contestation possible. Donc il doit être respecté dans la propriété dont il hérite comme son prédécesseur lui-même. Une propriété donnée par testament est aussi respectable qu'une propriété donnée d'une manière quelconque, et partant, qu'une propriété que l'on a soi-même acquise.

L'héritage est tellement naturel que, dans le cas même où le propriétaire a négligé de désigner les héritiers, la loi ne laisse pas de lui en reconnaître. Elle ignore ses dernières volontés, mais elle les présume d'après ces sentiments généraux qu'on pourrait appeler les universaux du cœur de l'homme et d'après les obligations générales qui s'y rattachent. L'homme en effet, n'est pas seulement Français, Russe, Ita-

lien, quoi qu'en dise de Maistre, il est homme. A ce titre, il préfère et doit préférer son fils à son frère, son frère à un parent éloigné ou à un étranger. Cette préférence, si naturelle et si raisonnable, la loi la suppose, en l'absence de toute stipulation contraire, et répartit l'héritage en conséquence.

L'hérédité des biens n'est pas seulement juste et naturelle, elle est encore utile et salutaire comme tout ce qui émane de la nature et est conforme à la justice. Si l'appropriation des objets, c'est-à-dire la certitude de posséder personnellement les fruits de son travail, stimule l'activité de l'homme, l'hérédité, c'est-à-dire la certitude de transmettre les fruits de son travail à ses enfants et à ses petits-enfants, la stimule encore davantage. Quand un père peut se dire : — « Tout ce que je produis, tout ce que je mets en réserve, les miens en profiteront un jour ; grâce à mes travaux et à mes épargnes, ils pourront vivre à l'abri du besoin, peut-être même dans l'aisance et occuper dans la société un rang honorable ; » — son activité ne connaît plus de bornes. Comme il se sent vivre dans ses rejetons, qu'il les regarde comme d'autres lui-même, il lui semble qu'en travaillant à leur bonheur, c'est encore au sien qu'il travaille ; alors rien ne lui coûte pour accroître sa fortune et celle de ses descendants. Mais, en l'accroissant, il accroît aussi — qu'il le sache ou qu'il l'ignore — la somme totale des productions et contribue ainsi au bonheur de tous.

En résumé, sans la propriété, l'homme n'étant plus

excité au travail par l'aiguillon de l'intérêt personnel, se relâcherait singulièrement et cesserait presque de produire ; sans l'hérédité de la propriété, l'homme, ne connaissant plus d'autre horizon que celui de son existence individuelle, et n'ayant plus, pour aviver son ardeur, la perspective d'une famille à agrandir et à rendre plus heureuse, s'arrêterait dès qu'il aurait à peu près de quoi subvenir à ses besoins : il produirait la moitié moins qu'aujourd'hui. Dans un cas comme dans l'autre, bien qu'à un moindre degré, ce serait l'appauvrissement général, le retour à l'antique barbarie, je dirais presque à l'animalité primitive. Tel serait, suivant moi, d'après toutes les vraisemblances, le résultat le plus net de la suppression de l'hérédité comme de celle de la propriété.

On dira peut-être que l'hérédité ne laisse pas d'avoir de funestes effets, car elle fait que le fils d'un homme qui s'est enrichi par son travail, vit sans travailler. Quand cela serait, la société n'y perdrait rien, puisque le père a travaillé pour deux, ce qu'il n'aurait probablement pas fait s'il n'avait pas su à qui laisser le fruit de son travail. Mais elle y gagne; car presque toujours le fils travaille lui-même, soit en continuant sur une plus grande échelle les entreprises paternelles, soit en se livrant à l'étude de la science ou au maniement des affaires publiques, c'est-à-dire en rendant à la société des services peut-être moins rémunérés pécuniairement, mais d'un ordre plus relevé. Ainsi l'inégalité résultant de l'héritage est plus utile à l'humanité que ne le serait

une égalité d'ailleurs impossible et contraire à la nature. C'est ce que M. Thiers exprime avec son bon sens et sa netteté ordinaires dans le passage suivant : « Ordinairement, dans la plupart des professions, ce n'est qu'un point de départ plus avancé dans la carrière que le père ménage à son fils en lui léguant son héritage. Il l'a poussé plus loin, plus haut, il lui a donné de quoi travailler avec de plus grands moyens, d'être fermier quand lui n'a été que valet de ferme, ou d'équiper dix vaisseaux quand lui ne pouvait en équiper qu'un, d'être banquier quand il ne fut que petit escompteur, ou bien de changer de carrière, de s'élever de l'une à l'autre, de devenir notaire, médecin, avocat, d'être Cicéron ou Pitt, quand il ne fut lui-même que simple chevalier comme le père de Cicéron, ou cornette de régiment comme le père de M. Pitt. En un mot, il l'a conduit à un point plus avancé de la lice, le bénit en le voyant partir et meurt heureux en le voyant s'y élancer d'un pas rapide. Le motif qui l'avait poussé à s'y avancer le plus loin possible, pousse son fils à en faire autant. De même qu'il songeait à ses enfants et à cette idée devenait infatigable, son fils songe aussi à ses propres enfants, et à cette idée devient infatigable à son tour[1]. »

La richesse que produit un travail acharné n'ouvre pas seulement au génie une plus vaste carrière, elle favorise le mouvement des esprits en général et con-

[1] Thiers, *De la propriété*, l. I, ch. x.

tribue puissamment au progrès de la civilisation : « Il est bien vrai, dit encore M. Thiers, en parlant des enfants du riche, qu'ils ne travaillent pas comme celui qui laboure, file ou forge. Mais n'y a-t-il donc que le travail des mains ? Ne faut-il pas qu'il y ait des hommes voués à étudier la nature, à découvrir ses lois pour en user au profit de l'espèce humaine, pour apprendre à employer l'eau, le feu, les éléments, pour apprendre à constituer, à gouverner les sociétés ? Il est encore vrai que ce n'est pas le riche qui fait le plus souvent ces sublimes découvertes, bien que ce soit lui quelquefois ; mais c'est lui qui les encourage, c'est lui qui contribue à former ce public instruit pour lequel travaille le savant modeste et pauvre, c'est lui qui a de vastes bibliothèques, c'est lui qui lit Sophocle, Virgile, Dante, Bossuet, Racine, Montesquieu. Si ce n'est lui, c'est chez lui, autour de lui qu'on les lit, les goûte, les apprécie et qu'on réunit cette société éclairée, polie, au goût exercé et fin, pour laquelle le génie écrit, chante, couvre la toile de couleurs[1]. » M. Thiers aurait pu ajouter qu'une telle société collabore, à son insu, aux créations du génie et qu'elles sont son œuvre presque autant que celles du génie lui-même. Transportez Sophocle, Platon, Démosthène loin de ce peuple athénien, si fin, si spirituel, si délicat, pour lequel ils ont écrit, et ils perdront immédiatement la moitié de leur valeur ; transportez Bossuet, Molière,

[1] Thiers, *De la propriété*, l. I, chap. XI.

Racine, loin de cette cour de Versailles où figuraient, à côté d'un La Rochefoucauld, d'une Sévigné, des grands seigneurs et des grandes dames qui les valaient peut-être pour l'esprit, et ils cesseront aussitôt d'être eux-mêmes. Il est donc permis de croire que le nivellement universel, dans l'ordre économique et social, entraînerait dans les lettres et les arts un nivellement analogue, c'est-à-dire l'universel abaissement.

La propriété, soit individuelle, soit héréditaire, joue un grand rôle, non seulement dans le domaine de l'industrie et dans le domaine de la science, mais encore dans celui de la moralité. C'est un point qu'on n'a pas suffisamment remarqué et qu'il importe de mettre en lumière. C'est pour créer, consolider, maintenir sa propriété que l'homme sort de cet état purement sensitif où rien ne le distingue des autres animaux, sinon des facultés encore inertes et endormies, et s'élève au rang et à la dignité de personne. Stimulé par le désir de posséder quelque chose qui soit bien à lui et qui lui appartienne bien en propre, il fait des efforts dont, le moment d'auparavant, on ne l'aurait pas cru capable. L'œil invariablement fixé sur le but qu'il poursuit, il y marche sans se détourner jamais, et concentre vers ce point unique toutes ses énergies intellectuelles et morales : chez lui, l'activité instinctive et animale fait place à l'activité volontaire et vraiment humaine. Non content d'avoir bravé la peine, il résiste au plaisir; non content d'avoir pris possession de l'objet désiré, il s'abstient

d'en jouir : au travail il ajoute l'épargne. Or, ce sont là, non deux actes différents, mais deux moments successifs d'un seul acte, qui est la victoire de l'homme sur lui-même, son avènement à la personnalité. En créant la propriété, l'homme ne se constitue pas seulement comme personne, c'est-à-dire comme un tout particulier et distinct, mais encore comme partie d'un tout plus étendu et plus vaste qu'on nomme la famille ; il s'habitue à vivre de la vie domestique en même temps que de la vie personnelle. C'est ce qu'il fait quand il travaille, non pour lui-même, mais pour les siens ; quand il coordonne ses actions en vue d'un temps où il ne sera plus, mais où d'autres seront là pour en recueillir les fruits ; quand il plante, non pour lui qui plie sous le poids des années, mais pour des neveux qui lui *devront cet ombrage*. A ce point de vue, la création de la propriété n'est plus simplement l'élaboration de la personnalité, elle est déjà la tendance, l'effort, le *nisus* vers la solidarité, c'est-à-dire l'apprentissage de l'esprit de sacrifice et de dévouement.

II

OBJECTIONS CONTRE LA PROPRIÉTÉ : RÉGIME DE LA COMMUNAUTÉ

J'entends quelqu'un qui me dit : Cette propriété dont vous parlez, étant un droit naturel de l'homme, devrait être accessible à tous les hommes. Or elle

ne l'est pas. Si mes parents ne m'ont rien laissé, si je suis dénué de tout, comment pourrai-je devenir propriétaire ? Si j'étais né aux premiers âges du monde, j'aurais, en vertu du droit du premier occupant, mis la main sur une terre bien située ; je l'aurais fécondée par mes soins et j'aurais vécu là heureux et tranquille. Mais aujourd'hui, dans nos sociétés vieillies, tout est pris, et ce droit du premier occupant que vous voulez bien me reconnaître en théorie, je ne sais ni où, ni quand, ni sur quoi l'exercer en pratique. Ne pouvant rien occuper, je ne puis rien améliorer par mon travail, de sorte que ces deux grandes sources de la propriété, la première occupation et le travail, me sont également fermées. Ceux qui sont venus avant moi ont tout pris, tout occupé, ou plutôt tout usurpé. Au lieu de laisser des terrains vacants pour ceux qui viendraient après eux, ils leur ont ôté jusqu'à la libre jouissance des airs et des eaux qu'on laisse aux animaux eux-mêmes. Si je cueille un fruit, si je tue un oiseau, si je prends un poisson, je suis à l'amende. Que veut-on que je devienne ?

Ce sont là des raisons assez spécieuses, et qui ne sont même pas toutes dépourvues de valeur. Cependant je crois qu'il n'est pas impossible d'y répondre.

D'abord, ce droit de cueillette, de chasse et de pêche dont on mène si grand bruit et qui est encore en vigueur dans certaines contrées sauvages du globe, ne procure et ne peut procurer aux hommes qu'une

existence précaire et misérable. Tel ouvrier qui se plaint d'en être privé, serait bien malheureux et bien entrepris si on le lui rendait tout à coup. Si, au lieu de vivre parmi nous, où il gagne cinq ou six francs par jour et pourvoit ainsi fort honnêtement à sa subsistance, il était jeté inopinément sur un sol désert, non cultivé et non assaini par les générations précédentes, il jugerait certainement que les fruits qu'il peut cueillir, que les oiseaux et les poissons qu'il peut prendre, à force de ruse, dans ces parages écartés, ne lui fournissent pas une nourriture aussi sûre et aussi abondante que celle qu'il trouvait sans soucis et sans efforts dans l'auberge voisine. On vit plus facilement, lors même que l'on n'a rien, dans nos sociétés où tout est pris, que dans ces déserts où tout est vacant, de sorte que l'occupation du sol est, à ce qu'il semble, un bien, non seulement pour ceux qui l'occupent, mais encore pour ceux qui ne l'occupent pas.

D'ailleurs, le sol ne pouvait être cultivé, assaini, fertilisé, qu'à la condition d'être approprié. Comment les hommes se seraient-ils décidés à défricher péniblement, durant de longues années, des landes stériles, à dessécher des marais fangeux et infects, s'ils n'avaient pas été sûrs de posséder, au bout de ce temps, en toute propriété, les terrains ainsi conquis sur la nature? Qu'on essaye aujourd'hui même de déterminer des colons à entreprendre des travaux aussi longs et aussi pénibles, sans leur faire envisager la possession définitive du sol comme le prix

des sueurs par lesquelles ils l'auront fécondé, on n'y réussira pas. Puisque le défrichement du sol a puissamment contribué à la richesse générale et qu'il n'est possible que par l'appropriation, la propriété du sol est parfaitement légitime et ne saurait être considérée comme une usurpation.

Ce qui est vrai de la propriété du sol l'est encore plus, s'il est possible, de la propriété mobilière, c'est-à-dire des capitaux proprement dits, des instruments de travail, des outils, des métiers, des machines. Les générations antérieures ne l'ont point usurpée primitivement, par la raison très simple qu'elle n'existait pas : elles l'ont lentement et péniblement créée par leurs travaux successifs, ce qui est bien différent. Comment donc ne leur appartiendrait-elle pas légitimement, et comment serait-on fondé à en déposséder leurs descendants ou leurs ayants cause?

Le capital n'est pas seulement légitime, il est encore utile. S'il est légitime comme effet d'un travail précédent, il est utile comme cause d'un travail subséquent. L'ouvrier travaillerait, en effet, avec beaucoup moins de plaisir et d'ardeur, s'il n'espérait pas arriver à réaliser peu à peu un capital qui lui permettra de travailler un peu moins et de vivre un peu mieux sur ses vieux jours : c'est là un but, une fin qui l'attire sans cesse et le porte constamment à redoubler d'efforts. Ajoutons que, sans les capitaux, c'est-à-dire sans les maisons, les outils, les machines, les métiers, les véhicules, produits d'un travail antérieur, le travail actuel s'opérerait dans des condi-

tions infiniment plus difficiles et plus défavorables : il en serait toujours, comme chez les sauvages, à ses premiers tâtonnements, faute d'avoir à son service des instruments appropriés. Si donc le travail est la cause efficiente du capital, celui-ci est la cause finale et la cause instrumentale du travail lui-même : ce sont deux forces qui ont besoin l'une de l'autre et qui se prêtent un secours mutuel.

Nous comprenons parfaitement, nous dira-t-on, l'utilité des capitaux et des instruments de travail; ce que nous ne comprenons pas, c'est qu'on ne les mette pas gratuitement à notre disposition et qu'on nous en fasse payer l'usage. C'est là une objection qui n'est pas bien difficile à lever. Il en est, à ce qu'il nous semble, de la propriété extérieure comme de la propriété intérieure et de la propriété corporelle : on peut la mettre libéralement au service d'autrui, si l'on veut, mais on n'y est pas obligé. C'est un acte de bonté et de générosité, ce n'est pas un acte de justice stricte. Instituteur, je puis instruire pour rien les enfants du village ; ouvrier, je puis faire gratuitement des journées pour mes voisins ; propriétaire, je puis leur prêter ma maison ou ma voiture sans rien leur demander. Mais dire que je suis tenu d'agir ainsi, c'est méconnaître la nature même de la propriété, qui consiste dans le droit de posséder un objet, à l'exclusion de tout autre homme, et de n'être point gêné dans l'usage qu'on en fait.

On voit par là ce qu'il faut penser d'une idée souvent émise de nos jours, à savoir, qu'il faut arriver

à la gratuité du crédit. Qu'une telle gratuité puisse être pratiquée par l'État sous certaines conditions et dans certaines limites, c'est un point à discuter, mais elle ne saurait être imposée à des particuliers sans injustice. Elle consisterait, en effet, à mettre à la disposition d'autrui, sans rémunération aucune, non pas, à la vérité, une propriété intérieure, mais une propriété extérieure, non pas un travail actuel, mais (ce qui revient au même) un travail antérieurement accumulé, qu'il se nomme argent, terre, maison ou autrement. Non seulement une telle gratuité ne serait pas juste, mais elle ne serait pas utile non plus. Dès qu'un homme, en effet, saurait que ce n'est pas pour lui qu'il capitalise, c'est-à-dire qu'il accumule les résultats de son travail, il cesserait de capitaliser. Mais alors les capitaux, devenant beaucoup plus rares, non seulement on n'aurait plus de crédit gratuitement, mais on n'en aurait qu'au prix le plus élevé : le dénuement deviendrait général.

Nous croyons donc pouvoir affirmer, sans condamner d'avance les améliorations possibles, que tout est bien mieux dans le monde tel qu'il est que dans le monde tel qu'on se l'imagine quelquefois. Dans les entreprises, soit industrielles, soit agricoles, qui s'accomplissent aujourd'hui sur le globe, c'est, en effet, le travail qui prélève sur les produits la part la plus considérable. « Le coton que l'Europe tire des différentes parties du monde, dit un auteur contemporain, vaut, dans les pays qui le produisent, cent soixante-dix millions ; par le seul travail de

transport en Europe, il acquiert une valeur de deux cent soixante millions en plus, et après le tissage, il se paye un milliard deux cent soixante neuf millions, c'est-à-dire plus de sept fois ce qu'il a valu sur le sol. Si le pacha qui possède le sol de l'Égypte s'enrichit, les entrepreneurs de transports et les fabricants de fil et de toile, sans posséder un pouce de terrain, s'enrichiront bien davantage. Le parlement d'Angleterre a fait, en 1825, une enquête sur l'industrie anglaise et l'industrie française : on a su par là, entre autres choses, que dans une machine à vapeur qui vaut huit cent livres sterling, la valeur du fer n'est que du seizième[1]. »

Non seulement la plus grande partie de la richesse produite vient du travail et revient au travail, mais à mesure que les capitaux augmentent et se multiplient, ils deviennent, en vertu de la loi de l'offre et de la demande, plus accessibles à tous, de sorte que le travailleur actif et économe peut en obtenir l'usage à un taux plus modéré.

Il en est de la propriété immobilière comme de l'autre. Elle tend chaque jour, par l'abaissement relatif des fermages et l'élévation graduelle de la main-d'œuvre (ceux des lecteurs qui sont propriétaires à la campagne en savent quelque chose) à devenir le partage des seuls travailleurs. C'est une vérité généralement reconnue aujourd'hui que la terre n'est un bon placement que pour celui qui la cultive lui-

[1] A. Garnier, *Morale sociale*, p. 14.

même. Pendant que le cultivateur prospère et s'enrichit, le petit bourgeois, propriétaire terrien, qui espérait vivre de ses rentes comme autrefois, passe bientôt de l'aisance à la gêne. Il est obligé, s'il ne se livre à quelque industrie, c'est-à-dire s'il ne devient lui-même travailleur, de vendre ses champs paternels : cela se voit tous les jours. Ainsi, quoi qu'on en dise, il n'y a plus de place qu'accidentellement pour l'oisif dans la société présente ; car, à considérer les choses d'une certaine hauteur et en négligeant des exceptions encore trop nombreuses malheureusement, on peut dire que la propriété vient du travail et qu'elle y retourne sans cesse : c'est une loi économique incontestable.

Puisque le régime de la propriété, en stimulant le travail et l'épargne, accroît constamment la somme des capitaux et finit par les mettre à la portée de tous ceux qui travaillent sérieusement et qui ne sont pas tout à fait dénués d'intelligence, il n'y a, à ce qu'il semble, qu'à le maintenir et à le protéger, pour augmenter de plus en plus la richesse publique. Tel n'est point l'avis de certains esprits chagrins et envieux, rêveurs et chimériques, qu'on appelle à peu près indifféremment communistes ou socialistes. Ils veulent qu'on supprime la propriété ou (ce qui revient au même) qu'on la remette tout entière aux mains de la communauté, qui se chargera de la faire valoir et d'en répartir également les produits.

Voyons quel serait le résultat d'une telle révolution et si le régime de la communauté offrirait, comme on

le prétend, plus d'avantages que celui de la propriété.

Et d'abord, serait-il plus favorable au travail ? Il est évident que non. Voilà un homme robuste et intelligent, qui travaille actuellement avec beaucoup d'activité et de soin, et que ni le goût du plaisir ni celui du repos ne peuvent détourner de sa vie laborieuse. D'où cela vient-il ? De ce qu'il a intérêt à travailler, de ce que le fruit de son travail est pour lui et sa famille, de ce qu'il trouve une compensation à sa peine d'aujourd'hui dans son bien-être de demain. Mais dites-lui qu'il ne travaille plus pour lui, mais pour la communauté, et que la peine qu'il se donne ne profitera ni à lui ni aux siens, aussitôt l'état de tension énergique où il vit à l'heure qu'il est fera place au plus complet relâchement. Du moment qu'il ne doit pas être rémunéré autrement que l'homme qui produit le moins et le plus mal, il ne se gênera pas pour produire plus et mieux que lui : la quantité et la qualité des produits baisseront dans des proportions effroyables. En même temps que le laborieux deviendra moins laborieux, le paresseux deviendra plus paresseux encore. Sûr de recevoir de la communauté un certain *minimum* pour sa subsistance, il se laissera aller sans résistance à une paresse à laquelle la peur de mourir de faim avait du moins jusque-là opposé un utile contre-poids. Une grande partie de ce qu'il produit actuellement sera donc encore à déduire de la production générale.

Ce ne sont pas là des suppositions en l'air : les

faits montrent combien elles sont fondées. Pourquoi certains moines ont-ils laissé dans l'histoire une réputation de fainéantise pour ainsi dire proverbiale, sinon parce qu'ils vivaient en communauté et qu'ils n'étaient pas sollicités au travail par l'énergique ressort de l'intérêt personnel? Pourquoi nos paysans laissaient-ils trop souvent en jachère les biens indivis, dits communaux, pendant qu'ils cultivaient avec tant de soin les biens qui leur appartenaient en propre, sinon parce que l'intérêt général les touchait infiniment moins que le leur? Un homme de guerre bien connu, le maréchal Bugeaud (c'est une histoire que tout le monde sait) avait donné aux colons de l'Algérie certains terrains à exploiter en commun; mais les travaux se faisaient mal ou ne se faisaient pas du tout, de sorte qu'ils vinrent eux-mêmes, au bout de quelque temps, le prier de changer cet état de choses. Il leur en demanda la raison. « C'est, lui répondirent-ils, que le travail de chacun de nous ne lui profitant que pour une fraction inappréciable, il est naturellement porté à travailler le moins possible, et à se mettre au niveau des plus paresseux. »

On voit assez, par ces considérations et ces exemples, que le système de la communauté est infiniment moins favorable au travail, et partant à la richesse générale, que celui de la propriété.

Dira-t-on, avec un socialiste contemporain, avec M. Louis Blanc, que l'homme devra produire suivant ses facultés et consommer suivant ses besoins, de sorte que la production sera toujours en équilibre

avec la consommation ? Je réponds que produire étant une peine et consommer un plaisir, chacun s'arrangera de manière à limiter le plus possible des facultés qui imposent des devoirs si pénibles et à développer le plus possible des besoins qui confèrent des droits si agréables. On n'aura abouti, avec ce beau système, qu'à l'abrutissement et à l'appauvrissement universels. Mais comptez-vous donc pour rien, ajoutera-t-on avec le même auteur, la charité, la fraternité, l'amour du bien public, le désir de la gloire ? Ces mobiles sont-ils sans efficacité et ne valent-ils pas bien celui de l'intérêt personnel ? Je réponds qu'ils valent plus au point de vue moral, mais moins au point de vue économique. Ils valent plus moralement, parce que nous avons besoin de faire effort pour leur obéir plutôt qu'à notre propre intérêt ; ils valent moins économiquement, parce que nous ne pouvons pas répéter nos efforts à tout moment et que les impulsions de notre intérêt finissent par dominer dans le cours de notre vie. La charité d'un homme ordinaire, exaltée par la vue d'un malheureux qui manque de pain, le poussera à lui donner immédiatement un secours considérable ; elle ne le portera pas, quand elle sera revenue à son état normal, à travailler quelques années ni même peut-être quelques mois pour lui. Le sentiment de l'honneur et l'amour du bien public, surexcités par les dangers de la patrie en détresse, pousseront un ouvrier à se faire tuer un jour de bataille, ils ne le porteront pas à mieux raboter une planche que son camarade,

durant tous les jours de l'année, dans l'atelier national. Il ne faut donc pas avoir la prétention de remplacer, dans l'organisation sociale, un mobile qui agit constamment avec force par des mobiles plus nobles, mais qui n'agissent avec force que d'une manière accidentelle et intermittente.

Pour maintenir la production au niveau de la consommation, l'État n'a qu'un moyen, dans le système de la communauté, c'est de contraindre les hommes à travailler quand et comme il lui plaît, c'est de soumettre tous les citoyens au régime des travaux forcés. Les communistes ne reculent pas devant une extrémité pareille. A leurs yeux, en effet, la société n'est pas un système d'agents moraux destinés à se coordonner librement entre eux sous l'empire de la raison : c'est un vaste mécanisme dans lequel les individus ne sont que de simples rouages qu'il est permis à l'État de faire mouvoir à sa fantaisie. Aussi il ne vous traite pas comme une personne, mais comme une chose. Il s'empare de vous, dès votre naissance, pour ne vous lâcher qu'à votre mort, et dispose, dans l'intervalle, de votre corps, de votre âme, de votre être tout entier suivant son bon plaisir. Vous voudriez suivre telle carrière, il vous en assigne une autre ; vous brûlez d'être astronome ou médecin, il entend que vous soyez maçon ou charpentier, et vous devez lui obéir, car il sait mieux que vous ce qu'il vous faut. Vous tenez à vous nourrir, à vous habiller, à vous loger à votre guise, il vous ordonnera de vous nourrir, de vous habiller,

de vous loger à la sienne, qui naturellement est la bonne. Vous professez telle opinion littéraire, scientifique, politique ou religieuse ; l'État vous enjoint d'y renoncer et d'en professer une autre. La liberté de conscience et la liberté de penser pouvaient être bonnes dans l'ancienne société, parce qu'il y avait là des erreurs à redresser, des abus à détruire ; mais, dans la société nouvelle, qui est un abrégé de toutes les perfections, elles ne serviraient à rien qu'à introduire des germes de division et de haine entre des frères faits pour s'aimer et s'unir. Ainsi, vos pensées, vos paroles, vos mouvements, tout est réglé. L'État, souverain maître des personnes comme des propriétés, vous a colloqués dans votre coin : vous n'avez qu'à y rester tranquilles, jusqu'à ce qu'il lui plaise de vous mettre ailleurs. N'êtes-vous pas trop heureux d'être là, suivant la pittoresque image de Proudhon, comme des huîtres attachées côte à côte, sans activité ni sentiment, sur le rocher de la fraternité ?

Non seulement le communisme diminue le travail et supprime la liberté, mais il détruit la famille et engendre la promiscuité. Pour que les hommes soient tous traités de la même manière, il faut qu'ils soient tous aimés de même : toute préférence dans les sentiments se traduit par une préférence dans la conduite. Or, il est impossible qu'un père n'aime pas plus ses propres enfants que des étrangers. S'il restait père, il chercherait donc, dans la société nouvelle comme dans l'ancienne, à leur être agréable et utile plutôt qu'à ceux qui ne lui sont rien : il y a là

un principe de dissolution pour la communauté et un germe d'où pourrait sortir de nouveau la propriété. Ce principe, ce germe, l'État ne peut les laisser subsister : il faut qu'il admette la communauté des femmes en même temps que celle des biens, et qu'il légitime cette promiscuité qui arrachait à Proudhon indigné ces paroles vibrantes : « La communauté des femmes, c'est la communauté de la peste! Loin de moi, communiste! Votre présence m'est une puanteur, et votre vue me dégoûte! » Et le célèbre publiciste ajoutait qu'il ne voyait dans ces pratiques honteuses qu'on voudrait mettre à la place des saintes joies de la famille que « la triste illusion d'un sensualisme abject, que le dernier rêve de la crapule en délire. »

En voilà assez sur le communisme et le socialisme. Ces doctrines qui avaient, vers 1830 et 1848, d'éminents défenseurs, n'ont plus, à l'heure qu'il est, qu'un seul représentant distingué, encore semble-t-il avoir perdu sa vieille foi en elles; car il n'élève plus guère la voix en leur faveur et n'en fatigue pas les échos du Palais-Bourbon, comme autrefois ceux du Luxembourg. Elles sont descendues de la région des esprits élevés dans celle des esprits de bas étage, et, si nombreux que soient les adhérents qu'elles y ont pu faire, ces adhérents ne comptent pas; car leur adhésion a son principe dans les mouvements tumultueux de l'appétit et non dans la pure lumière de la raison. Considérés comme doctrines, le socialisme et le communisme sont en déroute sur

toute la ligne, au moins en France ; car ils ont perdu toutes les positions qu'ils occupaient autrefois. Cependant il est bon que tous ceux qui tiennent à voir s'établir parmi nous des institutions libres, répudient hautement des doctrines qui n'ont rien de commun avec elles et qui les ont trop longtemps compromises ; il est bon qu'ils montrent enfin à l'Europe que, si la France a pu se laisser abuser à une certaine époque par des rêves malsains et chimériques, elle a enfin ressaisi ce suprême bon sens qui l'a toujours distinguée entre toutes les nations.

Malgré la sévérité avec laquelle nous jugeons le socialisme, nous ne sommes pas de ceux qui croient que tout est pour le mieux dans la société présente. Aussi nous prêtons volontiers l'oreille aux auteurs qui parlent de remédier aux maux qui la travaillent, pourvu que leurs remèdes ne soient pas de ceux qui risquent d'emporter le malade, au lieu de le guérir. Un écrivain belge des plus distingués, M. Laveleye, prétend que pour conjurer le danger dont nous menace la grande lutte des riches et des pauvres, nous n'avons qu'une chose à faire, c'est de rejeter la conception quiritaire de la propriété, qui n'en représente que le côté individuel, et de revenir à la conception slave et germanique, qui en embrasse le côté individuel et le côté social tout ensemble. En d'autres termes, il voudrait que partout, à côté des biens particuliers, il y eût des biens communs (*allmend*), comme cela a lieu dans certains cantons forestiers de la Suisse, et qu'on prît là-dessus de quoi pourvoir les indivi-

dus qui viendraient au monde dans un complet dénûment. Ce ne serait, dit-il, que justice ; car l'homme ne peut vivre que de son travail et, pour travailler, il faut qu'il possède une partie du sol sur laquelle son travail puisse s'exercer ; de cette manière son droit de propriété n'est plus seulement virtuel. mais réel[1].

Nous n'aimons pas beaucoup ce retour à la propriété patriarcale ou collective par laquelle le monde a commencé et qui répond à un état social où la personnalité était plus ou moins complètement absorbée dans la collectivité : c'est là une conception qui nous paraît tant soit peu rétrogade. Mais nous pensons, avec M. Laveleye, que la société est tenue de fournir à l'enfant qui en est totalement privé, les moyens de pourvoir à sa subsistance : c'est là une vue vraiment élevée et philanthropique. Seulement ces moyens doivent-ils consister précisément et uniquement dans l'allocation d'un coin de terre donné une fois pour toutes ? nous ne le croyons pas. Avec ce beau système, les terres seraient divisées et subdivisées à l'infini et tous les hommes seraient des cultivateurs minuscules qui auraient bien de la peine à vivre. L'essentiel n'est pas qu'on donne à chacun quelques mottes de terre, mais qu'on lui donne l'équivalent, c'est-à-dire qu'on lui procure, sinon quelques avances, comme nos sociétés de bienfaisance le font déjà quelquefois, au moins un métier qui lui permette de se les procurer.

[1] E. Laveleye, *De la propriété et de ses formes primitives*

C'est là un capital qui vaut bien pour un enfant celui dont notre auteur veut le gratifier et qui est bien mieux approprié aux exigences de notre moderne civilisation. Or c'est là ce que fait la société actuelle quand elle ouvre des écoles gratuites aux enfants pauvres et quand elle contribue plus ou moins largement à leurs frais d'apprentissage. Qu'à ces moyens de venir en aide aux prolétaires elle en ajoute d'autres ; qu'elle favorise la création de conseils de discipline qui veillent à la moralité et à la dignité des différentes corporations ; qu'elle encourage la fondation des caisses d'épargne, qui développent l'esprit d'économie et de prévoyance parmi des populations peu disposées à songer au lendemain ; qu'elle allège ceux des impôts (il y en a) qui pèsent presque exclusivement sur les hommes du peuple, et elle aura plus fait pour eux que si elle s'était bornée à leur assurer un tout petit coin de terre qu'ils ne pourraient peut-être pas travailler eux-mêmes et qui ne leur donnerait qu'un revenu dérisoire.

III

LE VOL

La propriété étant un droit, le respect de la propriété est un devoir, et la violation de ce devoir un crime qui est connu dans tous les pays et qui a un nom dans toutes les langues : c'est le vol. On peut

voler de deux manières, en usant de ruse et en usant de violence à l'égard du propriétaire : dans le premier cas, on commet un larcin ; dans le second, un acte de rapine ou de brigandage. Ce dernier acte est plus grave que le premier, puisqu'il implique, outre un attentat contre la chose, un attentat contre la personne. En revanche, le premier est plus fréquent, parce qu'il entraîne moins de risques pour celui qui l'accomplit : il se dissimule, en effet, de mille manières et se cache sous mille formes qui le rendent presque insaisissable.

L'immoralité du vol varie avec les circonstances : il en est qui l'aggravent et il en est qui l'atténuent. Ainsi, si le voleur est très riche et le volé très pauvre, et si le premier a exploité la situation du second jusqu'à ce qu'il l'ait réduit au dénûment le plus complet, à la dernière misère, le mal inhérent à l'acte s'aggrave singulièrement, l'injustice qu'il contenait déjà devient une injustice criante, et on comprend que la victime en demande raison à Dieu et aux hommes. S'agit-il, au contraire, d'un malheureux qui, dans l'égarement de la faim et sous l'inspiration de cette mauvaise conseillère, a dérobé à un homme opulent quelques aliments nécessaires à sa subsistance, l'immoralité du vol, sans disparaître entièrement, perd beaucoup de sa gravité : elle est atténuée par les circonstances. Pour apprécier la criminalité du vol, il faut, comme on voit, considérer la qualité du voleur et celle de la chose volée. Il faut examiner, en outre, où et par quels moyens le vol a été perpétré ;

si c'est au dehors ou dans un lieu habité ; si c'est sans violence ou avec effraction, car chacun de ces points a son importance. Il faut aussi se demander si c'est la première fois que le voleur a failli ou s'il y a récidive, c'est-à-dire si la faute est accidentelle ou habituelle : évidemment le degré d'immoralité du coupable dépend beaucoup de la réponse qu'on fera à cette question. On tiendra compte principalement de l'intention de l'agent, car elle peut changer du tout au tout la nature de l'acte. On ne négligera pas non plus la manière dont ce dernier a été accompli et le temps où il a été accompli ; car il n'est pas indifférent de savoir si son auteur était passionné ou de sang-froid, s'il agissait avec ou sans préméditation. Toutes ces circonstances, si propres à modifier l'acte, ont été résumées dans ce vers technique, mais expressif :

Quis, quid, ubi, qua vi, quoties, cur, quomodo, quando.

Les mobiles du vol n'ont pas tous la même force et n'impliquent pas tous la même perversité. Prenez les petits vols que les enfants se permettent quelquefois. Certainement ils doivent être réprimés, d'abord parce qu'ils sont en eux-mêmes des violations telles quelles de la loi morale, ensuite parce qu'ils entraînent après eux l'habitude de la violer. Cependant les mobiles qui les déterminent en atténuent d'ordinaire la gravité. « Tout le monde connaît le passage des *Confessions* où saint Augustin raconte comment,

dans sa jeunesse, il vola des poires sur l'arbre d'un voisin, avec quelques polissons de son âge. Il recherche avec une subtilité ingénieuse à quel mauvais sentiment il avait cédé en cette circonstance. Était-ce à la gourmandise ? Non ; car il avait chez lui de ces mêmes fruits en abondance, et de meilleurs et de plus beaux, et à peine eut-il goûté de ces fruits volés, qu'il n'eut rien de plus pressé que de les laisser là. Ce qu'il avait cherché dans ce vol, c'était, dit-il, l'attrait du fruit défendu, c'est-à-dire le plaisir de faire acte d'indépendance. Saint Augustin donne de sa peccadille une seconde raison qui n'est pas moins juste que la précédente : c'est qu'il péchait de compagnie avec d'autres enfants. Ils riaient ensemble, dit-il, et avaient le cœur agréablement chatouillé de ce qu'ils prenaient pour dupes des gens qui ne s'en doutaient guère et qui seraient bien vexés le lendemain. Certainement s'il eût été seul, le tour lui eût paru moins plaisant (car on ne rit guère quand on est seul), et il n'eût pas pensé un seul instant à le jouer. Mais quand on est avec d'autres, la démangeaison de mal faire, l'envie de rire, le besoin de montrer qu'on n'est pas esclave d'une sotte retenue, tout fait qu'on s'écrie : Allons ! en avant ! et qu'on ne rougit plus que de savoir encore rougir[1]. »

Les vols les plus nombreux et les plus graves ne sont pas ceux qui sont déterminés par de tels mobiles, mais ceux qui ont leur principe dans l'amour

[1] V. notre *Psychologie de saint Augustin*, pp. 345-346.

ardent, déréglé, insatiable de la propriété ; en d'autres termes, la cupidité ou passion de l'argent est, de tous les mobiles qui poussent l'homme à voler et à spolier son semblable, le plus puissant et le plus désastreux. Comme l'argent est un moyen général de satisfaire toutes nos passions égoïstes, la passion de l'argent comprend, pour ainsi dire, en elle toutes les passions égoïstes à la fois et s'identifie avec l'égoïsme pris dans son ensemble. Aussi en est-il de la cupidité comme de l'ambition, avec laquelle elle offre plus d'un trait de ressemblance, quand elle a acquis toute sa force et qu'elle est devenue complètement maîtresse de l'âme, elle tend à son but avec l'irrésistibilité d'un élément renversant tout ce qui est sur son chemin, brisant tout ce qui lui résiste et s'avançant impassible à travers les pauvres qu'elle fait, comme l'ambition à travers les victimes qu'elle fauche.

« On veut être riche, dit un moraliste du dix-septième siècle : voilà la fin qu'on se propose et à laquelle on est absolument déterminé. Des moyens, on en délibérera dans la suite ; mais le capital est d'avoir, dit-on, de quoi se pousser dans le monde, de quoi faire quelque figure dans le monde, de quoi maintenir son rang dans le monde, de quoi vivre à son aise dans le monde ; et c'est ce que l'on envisage comme le terme de ses désirs. On voudrait bien y parvenir par des voies honnêtes et avoir encore, s'il était possible, l'approbation publique ; mais, au défaut de ces voies honnêtes, on est secrètement disposé à en

prendre d'autres et à ne rien excepter pour venir à bout de ses prétentions... Or, supposons un homme dans cette disposition, que ne fera-t-il pas et qui l'arrêtera ?... Manquera-t-il d'adresse pour déguiser et pour pallier le vol? Sera-t-il en peine de chercher des raisons spécieuses pour autoriser la concussion et la violence? S'il est dans le négoce et dans le trafic, se fera-t-il un crime de la fraude et du parjure? Si le bien d'un pupille lui est confié, craindra-t-il de le ménager à son profit? S'il manie les deniers publics, comptera-t-il pour péculat tout ce qui s'y commet d'abus ? Du moment qu'il veut s'enrichir, il n'y aura rien qu'il n'ose entreprendre, rien qu'il ne présume lui être dû, rien qu'il ne se croie permis. S'il est faible et timide, il sera fourbe et trompeur ; s'il est puissant et hardi, il sera dur et impitoyable. Dominé par cette passion, il n'épargnera ni le profane ni le sacré : il prendra jusque sur les autels[1]. »

Le vol, en effet, n'était pas rare au siècle de Louis XIV. Non seulement il régnait en maître dans ce monde de traitants ou plutôt de pirates que la Bruyère, ce grand justicier, a marqués d'un fer rouge; mais il avait envahi la noblesse elle-même, avec la malheureuse habitude, dont elle se targuait, de ne point payer ses dettes et de ne s'acquitter envers ses créanciers que par de belles paroles, comme la jolie scène de don Juan et de M. Dimanche en fait foi. Les choses en étaient venues au point que ne pas

[1] Bourdaloue, *Sermon sur les richesses*, première partie.

s'approprier le bien d'autrui pouvait paraître, chez un gentilhomme, chez un prince, non pas l'accomplissement d'un devoir strict, mais la marque d'une grande âme. Bossuet fait de Condé un éloge qui nous scandalise aujourd'hui, il le loue *de se retrancher pour payer ses dettes*, c'est-à-dire de ne pas voler ceux qui ont bien voulu lui prêter.

Cette passion dévorante de s'enrichir à tout prix et par tous les moyens dont les moralistes du dix-septième siècle déploraient déjà les funestes effets, ne s'est point calmée avec le temps : elle a reçu, au contraire, des immenses développements du commerce et de l'industrie, une ardeur nouvelle et s'est manifestée par des actes de plus en plus répréhensibles. Cette hideuse banqueroute qu'un grand orateur montrait avec effroi, à la fin du dix-huitième siècle, frappant à la porte de la nation, que de particuliers lui ouvraient dès lors la leur toute grande, sans rien éprouver qui ressemblât à de l'effroi ! « La banqueroute, dit un écrivain du temps, est un vol bien plus odieux que le vol de grand chemin ; on s'est pourtant habitué à la tolérer à tel point qu'on reconnaît des *banqueroutes honnêtes*, celles où le spéculateur n'enlève que moitié. En voici un exemple : le banquier Dorante, possesseur de deux millions, veut arriver promptement à quatre ou cinq millions par des voies quelconques. Il obtient sur sa fortune connue des crédits montant à huit millions en lettres de change, denrées etc. Il peut alors jouer sur un fonds de dix millions. Il entre-

prend la haute spéculation, le tripotage des denrées et effets publics. Peut-être, au bout de l'année, au lieu d'avoir doublé les deux millions qu'il possède, il les aura perdus. Vous le croiriez ruiné : point du tout : il va posséder quatre millions comme s'il avait réussi ; car il lui reste en mains les huit millions obtenus à crédit : au moyen *d'une honnête faillite*, il accommode pour en payer la moitié en quelques années. C'est ainsi qu'après avoir perdu les deux millions de son patrimoine, il se retrouve possesseur de quatre millions enlevés au public. La belle chose que cette liberté commerciale ! et concevez-vous à présent pourquoi l'on entend dire chaque jour d'un négociant : il est bien à son aise depuis sa faillite [1] ? »

Il est clair que si des faits de ce genre pouvaient se produire en grand nombre impunément, la démoralisation ne tarderait pas à s'étendre, comme un cancer hideux, sur nos populations. Elles se diraient bientôt que, puisqu'on peut, par des spéculations véreuses, faire d'immenses fortunes sans se donner aucune peine, et qu'on n'arrive, à force de travail, qu'à une situation médiocre, sinon misérable, il faut préférer la spéculation malhonnête mais lucrative, au travail honnête mais mal rétribué. En même temps que la démoralisation, l'esprit révolutionnaire irait croissant parmi elles. Si tout honnête homme est disposé à s'incliner devant une propriété

[1] Fourier, *Théorie des quatre mouvements*, p. 230.

lentement acquise par toute une vie de probité et de labeur, quel respect peut-il avoir pour celle que le vol a procurée à un spéculateur sans scrupule, qui a ensuite l'impudeur d'écraser de son faste les enfants de ses victimes? Le peuple ne saurait s'empêcher, en voyant passer de pareilles gens, avec leur train scandaleux, de crier comme il criait devant les hideux traitants de l'ancien régime, qu'il faut, d'une manière ou d'autre, leur faire rendre gorge et leur faire restituer aux malheureux l'argent qu'ils leur ont volé. Aux brigandages des financiers, dans l'ordre économique, quand ils deviennent par trop éhontés, on répond, dans l'ordre politique, par le cri de liquidation sociale. On juge que la propriété n'étant plus le fruit du travail, mais de la rapine, ne justifie plus sa définition; qu'elle n'est plus la propriété, mais le vol; qu'elle ne mérite plus, par conséquent, d'être respectée, — autant de propositions qui se tiennent et s'enchaînent par des liens indissolubles. Alors la grande lutte des deux peuples que l'État, suivant Platon, contient toujours dans son sein, du peuple gras et du peuple maigre, du peuple riche et du peuple pauvre, commence au grand détriment de la société et de la civilisation.

CHAPITRE IV

DEVOIRS DE BONTÉ ET DE BIENFAISANCE

De la bienfaisance en général et de ses diverses formes. — De la bonté envers les animaux.

I

DE LA BIENFAISANCE EN GÉNÉRAL ET DE SES DIVERSES FORMES

Nous avons terminé l'exposé de nos devoirs de justice. Il ne nous reste plus, pour achever l'étude de nos devoirs envers nos semblables en général et abstraction faite de toute société soit domestique, soit politique, qu'à traiter de nos devoirs de bonté et de bienfaisance.

Et d'abord, avons-nous des devoirs de cette dernière espèce ? Pour résoudre cette question, nous n'avons qu'à recourir à notre principe fondamental. Quels sentiments éprouvons-nous, tous tant que nous

sommes, envers l'homme qui est juste sans être bienfaisant, qui ne fait à la vérité aucun mal à ses semblables, mais qui ne leur fait non plus aucun bien? Possède-t il, à nos yeux, toute la perfection que notre nature comporte ? Réalise-t-il de tout point l'idéal de l'homme tel que nous le concevons? Non, nous le regardons comme un homme sec et sans entrailles, nous le tenons en fort médiocre estime et ne voyons nullement en lui le type de la beauté morale. Celui-là, au contraire, nous paraît digne de tout notre respect et de toute notre sympathie, qui n'est pas seulement juste, mais encore bienfaisant ; qui, non content de ne pas nuire aux autres, cherche toutes les occasions de leur être utile et prodigue son argent, son temps, sa peine, sa vie même pour leur venir en aide. Il nous paraît un homme véritablement homme ; il a, comme la langue le dit si bien, de l'humanité.

Représentons-nous d'ailleurs par la pensée une société qui est juste sans être bienfaisante, une société où chacun se renferme dans son *moi* étroit et égoïste et ne vit que pour lui-même, au lieu de se répandre au dehors et d'embrasser tous ses semblables dans un égal amour. Uniquement occupé à augmenter sa fortune, son crédit, son influence, l'homme y ferme impitoyablement l'oreille aux cris des malheureux que la faim tourmente et considère d'un regard impassible les décombres accumulés par l'incendie ou l'inondation. Une telle société est-elle supérieure, soit pour la prospérité matérielle, soit pour

la beauté morale, à une société à la fois juste et bienfaisante, à une société où chacun sympathise avec les douleurs de tous; où les vieillards, les enfants, les infirmes, les infortunés qui ont été frappés par quelque coup imprévu, voient immédiatement des mains amies et compatissantes s'étendre vers eux pour les secourir et les soulager? Non évidemment. Que faut-il en conclure? Que chacun de nous doit, dans la mesure de ses forces, contribuer à réaliser cette dernière société de préférence à la première. Elle offre, en effet, une plus grande somme de biens, un plus haut degré de perfection; or, c'est au plus grand bien, à la plus haute perfection que l'homme doit tendre et aspirer.

Certains auteurs font dériver nos devoirs de bienfaisance de la sympathie. Il y a du vrai et du faux dans cette opinion. Il y a du vrai : la sympathie, ayant été mise en nous par la nature, doit avoir une destination, et cette destination ne peut être que de nous porter à faire du bien à nos semblables. Il y a du faux : la sympathie, en effet, n'est qu'un sentiment; or un sentiment sollicite et stimule, mais il n'oblige pas. Si la sympathie obligeait en tant que sympathie, quelqu'un qui sauverait de la mort un animal de préférence à un homme, son chien de préférence à son domestique, pourrait être jugé digne d'éloge : il suffirait pour cela qu'il eût — comme cela arrive quelquefois — plus de sympathie pour la bête que pour l'homme. Ce qui nous oblige à faire du bien à nos semblables, ce n'est donc pas une sympathie

aveugle, c'est une sympathie avouée par la raison, disons mieux, c'est la raison elle-même, puisque c'est elle qui décide des cas où la sympathie est légitime et de ceux où elle ne l'est pas. Il en est donc, en définitive, du devoir de bienfaisance comme de tous les autres devoirs : il a son principe dans la nature raisonnable de l'homme, c'est-à-dire dans sa nature en tant qu'homme. Seulement la puissance mystérieuse qui agit dans l'univers et qui proportionne toujours les moyens à la fin, a voulu que le développement de la sympathie précédât celui de la raison et que l'homme fît le bien par instinct, en attendant qu'il pût le faire par réflexion. Elle a voulu encore que la sympathie coexistât avec la raison dans l'homme complètement formé, parce qu'il n'a pas trop de son cœur et de son esprit pour pratiquer, sans se lasser, ses devoirs de bienfaisance et de dévouement envers ses semblables. La bienfaisance que ces deux principes réunis lui inspirent prend un caractère plus élevé, un caractère vraiment moral : elle est une vertu.

L'homme a donc des devoirs de bienfaisance en même temps que des devoirs de justice, et les uns comme les autres lui sont imposés par la raison.

Cependant il y a entre ces deux espèces de devoirs des différences qui méritent d'être signalées, et pour elles-mêmes, et pour les conséquences qui en découlent. La justice est, nous l'avons déjà dit, le devoir de respecter autrui et suppose dans autrui le droit de se faire respecter ; la bienfaisance est le devoir de

secourir autrui, mais elle n'implique point chez ce dernier le droit de se faire secourir. Je suis obligé de ne pas prendre le bien de mon semblable et celui-ci peut exiger que je ne le prenne pas; je suis obligé de venir en aide à mon semblable, mais ce dernier ne peut pas m'y contraindre. Ce qui est vrai d'un homme n'est pas moins vrai d'une collection d'hommes. Les citoyens aisés et l'État lui-même doivent secourir les travailleurs que leur imprévoyance ou la force des choses ont réduits à la détresse : ils doivent ou leur avancer des fonds ou leur donner du travail, et ils manqueraient gravement à leurs devoirs, s'ils ne le faisaient pas. Mais ces malheureux n'ont pas un droit strict aux secours qu'on leur alloue et seraient mal venus à les réclamer d'une manière impérative et les armes à la main. Ce qu'on appelle le droit au travail n'est qu'un droit imparfait et ne mérite pas réellement le nom de droit. D'ailleurs l'État ne pourrait donner du travail à tous qu'à la condition de diriger tous les travaux, c'est-à-dire d'exercer sur la vie individuelle, comme sur la vie sociale, un empire sans limites et un pouvoir sans contrôle. Le droit d'en appeler à l'État pour guérir toutes les plaies sociales suppose donc l'abdication faite par tous les individus de leurs droits entre les mains de l'État lui-même : c'est un droit qui implique la négation de tous les autres.

Si nous tenons à accomplir nos devoirs de bienfaisance, nous devons développer en nous les affections qui en favorisent l'accomplissement et réprimer celles

qui y mettent obstacle ; car c'est dans nos bonnes et nos mauvaises affections que nos bonnes et nos mauvaises actions ont leur principe. Or, quelles sont les affections qui nous portent à faire du bien à nos semblables ? C'est l'amour, la sympathie, la pitié, en un mot, les affections bienveillantes. Et quelles sont celles qui nous portent à leur faire du mal ? C'est la colère, la haine, la vengeance, l'envie, en un mot, les affections malveillantes. La bienveillance consiste, en effet, suivant l'étymologie du mot, à vouloir du bien aux autres, et la malveillance à leur vouloir du mal. Or, il est naturel que, quand on leur veut soit du bien soit du mal, on leur en fasse si on peut. C'est donc dans la bienveillance et la malveillance (deux termes très bien faits, comme on voit) que la bienfaisance et la malfaisance ont leur source. C'est, par conséquent, aux premières qu'il faut remonter si on veut modifier les secondes ; c'est le cœur qu'il faut changer si on veut changer la vie. Aussi le christianisme, avec sa connaissance si profonde de la nature humaine, recommande-t-il moins à ses sectateurs de faire du bien aux hommes que de les aimer, persuadé que, ce dernier point obtenu, tout le reste s'ensuit. Aimez, et faites ce que vous voudrez : tous les devoirs de bienfaisance sont contenus dans cette belle et riche formule.

Mais l'amour se commande-t-il et avons-nous quelque prise sur la haine ? Ce sont là des passions : on les subit, on les souffre, comme l'indique l'ety-

mologie du mot, on ne les produit et on ne les détruit pas à volonté. Ce sont des faits de l'ordre de la nature, non de l'ordre de la liberté ; c'est des choses plutôt que de nous qu'ils dépendent. — A cela je réponds que, si l'homme ne peut pas se transformer complètement, il peut se transformer en une certaine mesure ; qu'il peut améliorer, et améliorer sensiblement, chacun des éléments qui le composent, ses affections comme ses idées et ses organes eux-mêmes. Il parvient, par la continuité de l'effort intellectuel, c'est-à-dire par des actes répétés d'attention, à donner à son esprit une vigueur et une pénétration qu'il n'aurait pas eues s'il était resté dans un état d'inertie et de langueur. Il arrive, en soumettant son corps, par une suite d'actes de volonté énergiques, à de certains exercices et à une certaine discipline, à lui donner une force et une souplesse surprenantes. Pourquoi n'arriverait-t-il pas aussi, en agissant fortement et constamment sur sa nature sensible, pour réprimer ses mauvais penchants et procurer aux bons leur développement légitime, à donner à son cœur plus de grandeur et de noblesse, et à l'élever pour ainsi dire au-dessus de lui-même ? C'est précisement à élever l'homme au-dessus de ce qu'il était d'abord au triple point de vue que nous venons d'indiquer, au point de vue physique, au point de vue intellectuel et au point de vue moral, que toute l'éducation doit tendre. Dire que ce triple but ne saurait être atteint, ce serait dire que l'art d'élever les hommes est un art impossible

et chimérique. Or, on peut affirmer *a priori* qu'il ne l'est pas, et l'expérience confirme sur ce point les données de la raison. L'art de s'élever soi-même ne l'est pas davantage. L'histoire, en effet, nous fait connaître un grand nombre de personnages qui sont parvenus, par des efforts persévérants, par un travail obstiné sur eux-mêmes, à élever leurs sentiments à une plus grande hauteur et à devenir en quelque sorte des hommes nouveaux.

Les devoirs de bienfaisance se rapportent à tous les objets qui touchent de près ou de loin au bien de nos semblables. Ainsi, nous sommes bienfaisants à leur égard quand nous cherchons à leur communiquer nos lumières, à éclairer leur intelligence, parce que le développement de l'intelligence et des lumières, abstraction faite des résultats matériels qu'il peut avoir, est une partie importante du bien de l'homme. C'est ainsi que Malebranche, ayant reconnu chez son domestique Prestet un esprit ouvert, lui donna plus de soins qu'il ne lui en demanda et fit de lui un mathématicien distingué [1]. Nous sommes bienfaisants à l'égard des autres quand nous tâchons de mettre ou de maintenir leur volonté dans la bonne voie, parce que la bonne direction de la volonté est pour l'homme le souverain bien et constitue l'essence même de la vie morale. C'est ainsi que Socrate et après lui les stoïciens croyaient rendre aux

[1] Voir la savante *Histoire de la Philosophie cartésienne*, de M. Bouillier, t. II, p. 27.

hommes un signalé service en les enflammant d'amour pour ce bien suprême et en s'efforçant d'accroître et de promouvoir en eux cette vie morale si supérieure non seulement à la vie physique, mais encore à la vie intellectuelle. Nous sommes encore bienfaisants envers nos semblables quand nous les aidons à subvenir à leurs besoins physiques; car, si la vie physique n'est pas la vraie fin ni par conséquent le vrai bien de l'homme, elle en est la condition indispensable. De là l'obligation où nous sommes de lui venir en aide quand elle peine, quand elle souffre, quand elle gémit dans quelqu'un de ceux que l'Auteur des choses nous a donnés pour frères. Pauvres et malheureuses créatures que nous sommes, sujettes à la misère, à la maladie, aux infirmités de la vieillesse, que deviendrions-nous sur cette terre, où nous sommes battus par tant d'orages, si nous ne compatissions pas mutuellement à nos souffrances et si nous n'étions pas toujours prêts à nous secourir les uns les autres?

C'est dans cette dernière catégorie de devoirs qu'il faut faire rentrer celui qui est si connu, dans les annales du christianisme, sous le nom de devoir de l'aumône. L'aumône, en effet, diffère de la bienfaisance en ce qu'elle consiste, non à faire du bien à son semblable d'une manière quelconque, mais à lui venir en aide par des secours pécuniaires ou en nature. On sait avec quelle ardeur la pratique de ce devoir a été recommandée par tous les organes de la société chrétienne, depuis les apôtres, qui invitaient les fidèles à apporter tous leurs biens à leurs

pieds, au risque d'organiser une sorte de communisme, jusqu'à saint Jean Chrysostome, qui mérita d'être appelé le prédicateur de l'aumône, et jusqu'à Bourdaloue qui somma si souvent les riches de la terre d'avoir à restituer aux pauvres les biens qu'ils détenaient injustement ; car, suivant l'orateur sacré, le superflu des uns est la propriété des autres. Ces appels énergiques à l'opulence dure et insensible, au sein d'une société fondée sur l'inégalité profonde des conditions et où le pauvre ne vivait souvent que des miettes que le riche laissait tomber de sa table, font le plus grand honneur à la charité chrétienne qui les a inspirés. Cependant il en est de l'aumône comme de toutes les choses humaines, elle a son mauvais comme son bon côté et peut à l'occasion paraître encore plus repoussante que touchante : si, en effet, elle suppose généralement la charité chez les uns, elle implique presque toujours l'avilissement chez les autres. Ce n'est donc pas tout à fait sans raison que nos sociétés nouvelles ont interdit, sinon l'aumône proprement dite, au moins la mendicité à laquelle les sociétés d'ancien régime, peu soucieuses de la dignité humaine, ne mettaient presque point d'empêchement.

Y a-t-il lieu d'aller plus loin dans cette voie et d'interdire, en même temps que la mendicité, la bienfaisance elle-même ? Personne ne l'oserait prétendre. Cependant certains auteurs professent des doctrines dont les dernières conséquences ne seraient pas très défavorables à cette opinion. A entendre

quelques évolutionnistes, il semble qu'il importe à l'avenir des sociétés humaines de laisser les plus malheureux, c'est-à-dire les plus faibles de leurs membres, succomber dans la concurrence vitale, au lieu de les soutenir artificiellement et de leur permettre de produire des rejetons faibles comme eux. C'est là une opinion non seulement peu humaine, mais encore peu raisonnable ; car, parmi ceux qui végètent dans la misère, combien n'en est-il pas qui ne sont ni plus faibles, ni plus inintelligents, ni plus vicieux que les autres, et qui ne sont tombés si bas que par quelqu'un de ces coups de la fortune contre lesquels il est presque impossible de se prémunir ! Il y a donc toujours lieu pour l'homme d'exercer la bienfaisance soit dans la vie privée, soit dans la vie publique : dans la vie privée, en secourant les misères imméritées et intéressantes qui lui sont connues ; dans la vie publique, en favorisant ces institutions pieuses qui accueillent toutes les infortunes, dans la mesure où on peut le faire, sans énerver chez les individus le sentiment de la responsabilité.

C'est aux devoirs de bienfaisance, ou plus généralement de bonté et de charité, que se rattache l'obligation de pardonner les injures que nous pouvons avoir reçues et même de rendre le bien pour le mal. Le pardon des injures, en effet, ne saurait être considéré comme un devoir de justice, c'est-à-dire comme un devoir strict. Un homme qui se voit offensé dans sa personne, dans ses biens, dans son honneur, a le droit de réagir contre l'offenseur d'une manière ou

d'une autre. Mais il peut et doit même, dans certains cas, s'abstenir de le faire par égard pour la faiblesse humaine ou pour le repentir du criminel, en un mot, par bonté et par charité. Il doit songer que, si les hommes ne se passaient rien les uns aux autres, que, si chacun d'eux poursuivait avec une sévérité inflexible le redressement des moindres torts qu'on peut avoir eus envers lui, les querelles engendreraient perpétuellement d'autres querelles et que l'état de guerre deviendrait l'état normal de l'humanité. Qu'il fasse donc à l'amour de la paix, à l'indulgence et à la charité qu'il doit à ses semblables, le sacrifice de ses petits ressentiments : il n'en sera ni amoindri ni avili, bien au contraire. Rien, dit Cicéron, en s'inspirant des généreux sentiments des sages de la Grèce, rien n'est plus grand et plus noble que le pardon et la clémence. Nous devons, dit de son côté l'empereur Marc-Aurèle, nous pardonner les uns aux autres : nous sommes, en effet, tous frères, nous devons tous mourir au premier jour et il serait absurde de nous haïr durant cette vie éphémère. Nous n'avons d'ailleurs aucune raison de haïr personne ; car personne ne nous a fait du mal, puisque le mal consiste dans la dégradation et l'avilissement de l'âme et que personne n'a pu ôter, malgré nous, à la nôtre son élévation et sa noblesse.

S'il y a de la bonté à ne pas rendre le mal pour le mal, il y en a encore plus à rendre le bien pour le mal. C'est là, il est vrai, une vertu si haute qu'elle semble au-dessus de la nature humaine et que la

langue n'a pas même de nom qui la désigne exactement ; car celui de magnanimité dont on se sert quelquefois pour cela, est un peu trop général. Cependant elle n'a été inconnue ni aux grandes nations de l'antiquité ni aux grands écrivains qui ont retracé leurs sentiments héroïques. Au milieu de la race la plus noble de l'ancien monde, Platon déclarait qu'il fallait faire du bien même aux méchants. Il en est, en effet, disait-il, des hommes comme des animaux, on ne gagne rien avec eux que par les bons traitements : les mauvais ne servent qu'à les rendre, de méchants qu'ils étaient, plus méchants encore. Quelques siècles après, un écrivain du même pays, Plutarque, demandait que non seulement l'homme ne fît pas de mal à son ennemi, mais encore qu'il lui fît du bien et lui en fît avec affection et avec amour. « Le sage, dit de son côté un auteur chinois, n'a pas un cœur inexorable ; il traite tous les hommes comme un père ses enfants. — Il venge ses injures par des bienfaits [1]. » Le christianisme lui-même n'est pas allé plus loin et ne s'est pas élevé à une plus grande hauteur.

C'est également de la bonté, c'est-à-dire de la sensibilité unie à la raison que dérivent ces actes de sacrifice, ces actes de vertu, dans la pleine acception du mot, qui font tant d'honneur à notre espèce et qui nous ravissent par leur beauté et leur éclat quand nous les voyons tout à coup étinceler sur le fond

[1] *Le livre de la voie et de la vertu*, c. XLIV et XLIX

uniforme de l'histoire ; car la vertu est, suivant la poétique expression d'Aristote, plus belle que l'étoile du soir et que l'étoile du matin. Ces actes consistent à faire non pas seulement ce qu'on doit, mais plus qu'on ne doit, et à s'élever de la sphère de la simple justice jusqu'à celle du dévouement. Celui qui les accomplit y est poussé non seulement par l'idéal, qui n'est qu'une vue de la raison, mais encore par l'enthousiasme, qui est l'amour passionné de l'idéal lui-même. Il ne faut pas moins, en effet, à l'âme, pour parler le langage de Platon, que ces deux ailes qu'on nomme la pensée et l'amour pour atteindre jusqu'à ce ciel radieux de l'héroïsme où, suivant la conception antique, l'humain finit et le divin commence. Tel est l'héroïsme d'Eustache de Saint-Pierre, s'arrachant, pour sauver sa ville natale, à son foyer, à ses enfants, à sa famille, et venant, la corde au cou, se remettre aux mains d'un vainqueur irrité. Tel est celui de notre noble et pure Jeanne d'Arc, que l'image de la patrie en détresse obsède jour et nui sous le chaume de son humble demeure, et qui n'a ni paix ni trêve qu'elle n'ait chassé de notre territoire les hordes de l'étranger. Tel fut toujours, depuis les temps chevaleresques jusqu'aux âges philosophiques, celui de notre pauvre France elle-même, dont le grand cœur battit toujours pour les opprimés et qui, au risque de faire des ingrats, ne marchanda jamais ni son or ni son sang pour leur venir en aide, comme les rives du Jourdain et comme celles du Pô l'attestent encore.

La justice n'est donc pas, quoi qu'on en ait pu dire, la seule et unique vertu sociale : il y en a une autre, c'est la bonté. Nous ne sommes pas seulement tenus de nous abstenir du mal, mais encore de faire le bien, et de le faire avec amour, avec passion, comme une chose qui est notre œuvre propre et à laquelle nous ne saurions renoncer sans renoncer à nous-mêmes. Ne pas nuire à notre semblable, c'est simplement ne pas être méchant : ce n'est pas encore être bon. Pour être bon, il faut se dégager de sa vie individuelle et égoïste et vivre de la vie d'autrui ; il faut s'oublier soi-même, dans la mesure du possible, pour penser aux autres. Il faut faire plus, il faut se donner à eux tout entier, et alors, par une loi singulière, mais incontestable du monde moral, ce qu'on a donné, on le retrouve avec usure ; car il y a plus de bonheur à vivre pour autrui qu'à vivre pour soi, parce qu'il y a à cela plus de perfection et que le bonheur n'est que la perfection sentie et goûtée. Pures illusions aux yeux des hommes prétendus positifs, c'est-à-dire des malheureux aveugles qui sont réduits au sens du réel, ces doctrines sont de solides vérités pour ceux qui sont doués du sens de l'idéal et qui voient une différence profonde entre la félicité de l'homme et le bien-être de la brute. Aussi ont-elles été entrevues par tous les penseurs éminents, particulièrement par ces penseurs grecs, qui appréciaient avec la même délicatesse le beau moral et le beau artistique ; car ils voyaient dans l'homme de bien un artiste en son genre, un artiste qui réalisait l'idéal dans sa vie,

comme le peintre le réalise dans son tableau et le sculpteur dans sa statue.

Socrate disait qu'il ne savait rien que les choses de l'amour et Platon mettait la folie des amants, des poètes, des héros, de tous ceux qui aiment le beau au point de s'oublier pour lui, quelquefois même de se sacrifier à lui, au-dessus de la raison des âmes froides. Aristote, de son côté — un génie pourtant si calme et si sévère! — proclamait que les hommes possèdent en vain la justice, si l'amour leur fait défaut, tandis que, s'ils s'aimaient entre eux, il serait inutile de leur recommander de pratiquer la justice : ils la pratiqueraient spontanément et sans effort et iraient encore beaucoup au delà. Puis le grand moraliste ajoutait admirablement que l'amour fait le bonheur non seulement de ceux qui sont aimés, mais encore et surtout de ceux qui aiment et que, si les riches sont plus heureux que les autres, ce n'est pas parce qu'ils possèdent plus, mais parce qu'ils peuvent plus donner.

II

DE LA BONTÉ ENVERS LES ANIMAUX

On peut rattacher à la question de nos devoirs de bonté celle de nos devoirs envers les êtres qui nous sont inférieurs et qui composent par leur réunion cet empire immense qu'on appelle la nature.

Les êtres de la nature qui occupent le rang le plus élevé et qui se rapprochent le plus de nous par leurs attributs essentiels sont les animaux. Il y a, à ce qu'il semble, entre eux et nous une sorte de parenté. Aussi éprouvons-nous à leur égard une sympathie instinctive qui ne nous permet pas de les voir souffrir sans souffrir nous-mêmes. C'est là une indication que nous ne devons pas négliger; car l'instinct est généralement une raison sourde et inconsciente que justifie tôt ou tard la raison réfléchie. La plupart des moralistes soutiennent effectivement que nous sommes obligés de ne point faire de mal aux bêtes et quelques-uns vont même jusqu'à prétendre qu'il ne nous est pas permis de les tuer pour les faire servir à notre nourriture. C'est une doctrine qui a été professée non seulement dans l'Inde, mais encore dans l'ancienne Grèce, et dont on retrouve l'écho chez un des derniers représentants de la sagesse hellénique. Rousseau y fait allusion dans un passage bien connu de l'*Emile :* « Tu me demandes, disait Plutarque, pourquoi Pythagore s'abstenait de manger de la chair des bêtes ; mais moi je te demande, au contraire, quel courage d'homme eut le premier qui approcha de sa bouche une chair meurtrie, qui brisa de sa dent les os d'une bête expirante, qui fit servir devant lui des corps morts, des cadavres, qui engloutit dans son estomac des membres qui, le moment d'auparavant, bêlaient, mugissaient, marchaient et voyaient. Comment sa main put-elle enfoncer un fer dans le cœur

d'un être sensible? Comment ses yeux purent-ils supporter un meurtre? Comment put-il voir saigner, écorcher, démembrer un pauvre animal sans défense [1]? »

Depuis Rousseau, la sympathie pour les animaux n'a fait que croître et augmenter. Vers la fin du dix-huitième siècle, elle faisait partie des devoirs que s'imposaient tous ceux qui aspiraient à la réputation, alors si recherchée, d'hommes sensibles. Pendant la Terreur, à une époque où les âmes devaient être bronzées par la vue du sang, un des grands promoteurs de la Révolution, Condorcet, sur le point de mourir victime des fureurs populaires, recommandait à sa fille, dans un avis suprême, qui était comme son testament moral, de se montrer toujours pleine de bonté, pour qui? pour ses animaux domestiques. Enfin, de nos jours, ce sentiment s'est tellement généralisé qu'il a fini par passer de la sphère des mœurs dans celle des institutions. La loi Grammont, promulguée en 1850, a, comme on sait, édicté une peine positive, emportant l'amende et quelquefois la prison, contre ceux qui feraient subir publiquement et abusivement de mauvais traitements aux animaux qui servent d'auxiliaires à l'homme. Il s'est même formé récemment en Amérique et en Angleterre une secte assez nombreuse qui préconise le régime végétal et proscrit le régime animal, au nom du sens moral et de l'esprit scientifique tout ensemble. C'est la secte

[1] J. J. Rousseau, *Émile*, livre II.

des *végétariens* dont une Anglaise, Mme Kingsford, soutenait dernièrement les idées devant la Faculté de médecine de Paris. Au milieu de cette sympathie universelle dont les animaux ont été l'objet et de ce concert de réclamations qui s'est élevé en leur faveur, nous ne connaissons guère qu'une seule voix discordante, c'est celle de Proudhon. Cet écrivain s'est déchaîné, avec sa véhémence ordinaire, contre ce qu'il appelle la doctrine panthéistique de la prétendue fraternité des êtres et a plaidé énergiquement, contre le *végétarisme*, la cause de la *créophagie*.

Pour savoir quels devoirs nous avons à remplir envers les animaux, il importe de connaître leur nature et les rapports qu'ils soutiennent avec nous ; car c'est d'après la nature d'un être et ses rapports avec nous que nos devoirs envers lui se déterminent. Si les animaux sont de pures machines, comme Descartes l'a soutenu, nous n'avons point de devoirs envers eux. Les cartésiens l'avaient bien compris et se montraient, dans la pratique de la vie, fort conséquents avec leurs doctrines spéculatives. On ne se gênait pas, à Port-Royal, pour faire les expériences les plus douloureuses sur les animaux : on les écorchait souvent tout vifs, pour observer en eux le phénomène récemment découvert de la circulation du sang. A ceux qui plaignaient ces pauvres bêtes, touchés qu'ils étaient de leurs cris déchirants, on répondait que ces cris n'étaient que le bruit de certains ressorts, qui grinçaient dans la machine, et on continuait les expériences de plus belle. Le

contemplatif Malebranche, un des sectateurs les plus convaincus et des logiciens les plus intrépides du cartésianisme, n'hésitait pas à donner un grand coup de pied à une chienne pleine, qui venait le caresser, et, comme son confrère Fontenelle, qui ne s'émouvait pourtant guère, s'en montrait ému, il lui disait simplement : « Ne savez-vous pas bien que cela ne sent pas? »

Nous ne pourrions approuver cette manière d'agir que si nous admettions la métaphysique qui lui sert de fondement; mais nous ne l'admettons pas. Nous croyons, avec tout le monde, que, si l'animal est inférieur à l'homme, il se rapproche pourtant de lui en ce qu'il possède la vie, la sensibilité et même une demi-intelligence. Sans doute il ne parle pas, comme l'homme; mais cela ne prouve pas, quoi qu'en dise Descartes, qu'il ne pense pas et qu'il ne sente pas. La pensée et la sensation peuvent, en effet, se manifester autrement que par le langage parlé : elles trouvent déjà leur expression dans le langage naturel. Or les animaux possèdent comme nous ce dernier langage : ils profèrent des cris et font des mouvements qui traduisent les sentiments de colère et de douleur, d'amour et de haine dont ils sont agités. Leur refuser de tels sentiments sous prétexte qu'ils ne les expriment pas par la parole, c'est se condamner à les refuser aussi aux enfants qui ne les manifestent non plus que par des gestes et des cris : les lois de l'analogie et de l'induction l'exigent impérieusement. Il faut donc convenir qu'il y a de la sensibilité chez l'animal.

Il y a aussi chez lui une sorte d'intelligence; car elle s'y manifeste par les mêmes signes que la sensibilité. Toute la question est de savoir en quoi elle consiste et quelle en est l'exacte mesure. Les animaux perçoivent les objets qui frappent leurs sens et s'en souviennent — l'expérience l'atteste; — mais ils ne réfléchissent ni sur leurs perceptions, ni sur leurs souvenirs. Ils prévoient l'avenir; mais ils le prévoient en vertu de certaines associations d'impressions telles que le retour d'une impression leur fait pressentir le retour des autres. Ils ne le prévoient pas en partant de certains principes généraux, lesquels étant posés appellent les faits particuliers comme leurs conséquences. Ils jugent par expérience, non par raison : ils sont, suivant l'expression de Leibniz, purement empiriques. De plus, leur intelligence se déploie pour ainsi dire sous le choc des objets, sans qu'ils interviennent librement pour la diriger et la fixer. Ajoutons que la liberté, qui ne se montre pas dans les pensées de l'animal, n'apparaît guère non plus dans ses actions : celles-ci paraissent produites directement par les sensations, sans que la réflexion et la volonté s'interposent entre elles. Il semble résulter de tout cela, d'un côté, que l'animal est plus qu'une chose, de l'autre, qu'il n'est pas encore une personne.

Les principes que nous venons de poser nous aideront peut-être à résoudre la question délicate que nous examinons en ce moment.

Et d'abord l'animal n'étant pas une machine, mais

un être sensible, nous ne devons pas le traiter comme une simple machine, mais avoir égard à la sensibilité dont il est doué. Faire souffrir sans nécessité un pauvre animal sans défense est un acte arbitraire, tyrannique et cruel, qui dénote à la fois un manque de raison et un manque de cœur. Nous ne pouvons nous le permettre sans violer les lois constitutrices de notre nature et sans encourir le reproche de férocité et de brutalité. Aussi on peut juger du naturel d'un enfant par la manière dont il se comporte envers les animaux. Dans nos villes, un enfant bien né aime le chien qui le caresse et le chat qui dort sur ses genoux ; dans nos villages, il ne saurait voir sans émotion mener à l'abattoir le cheval qui l'a porté sur son dos ou la brebis qui venait manger dans sa main.

Si la cruauté envers les animaux est blâmable par elle-même, elle l'est encore plus par ses conséquences. Par suite de la ressemblance qui existe entre l'homme et l'animal, à force de s'endurcir envers celui-ci, on finit par s'endurcir envers celui-là. Encore enfant, Domitien s'amusait à tuer les mouches ; devenu grand, il s'évertuait à tuer les hommes comme des mouches : l'un de ces faits contenait, à ce qu'il semble, le germe de l'autre. Non seulement l'habitude de voir souffrir les animaux émousse chez l'enfant toute sympathie pour les souffrances humaines, mais elle le porte quelquefois, par un instinct d'imitation toute machinale, à traiter ses jeunes camarades comme il a vu traiter les bêtes. Il y a quelques mois, dans un hameau que nous pourrions nom-

mer, des enfants de cinq ou six ans, qui avaient assisté à l'ouverture de la chasse et dont l'imagination avait été frappée par ce spectacle inusité, eurent l'idée de jouer le rôle des chasseurs et des chiens à l'égard d'un de leurs camarades qui devait jouer le rôle du lièvre. Après l'avoir accablé de coups et de morsures, ils le laissèrent demi-mort dans un champ et s'en retournèrent tranquillement chez eux, comme s'ils eussent fait la chose du monde la plus simple et la plus naturelle.

On voit par là ce qu'il faut penser des combats de taureaux et des combats de coqs encore en usage dans certaines contrées de l'Europe. Comme ils ont le double inconvénient d'émousser nos tendances sympathiques, en vertu des lois de l'habitude, et de développer nos instincts sanguinaires, en vertu des lois de l'imitation, ils ne sauraient être approuvés par une morale tant soit peu sévère.

Mais la question la plus difficile n'est pas celle de savoir ce qui nous est défendu envers les animaux : c'est celle de savoir ce qui nous est permis à leur égard. C'est cette dernière question que nous allons maintenant essayer de résoudre.

Et d'abord, partons d'un principe, c'est que nous pouvons nous permettre, à l'égard de ces êtres inférieurs, tout ce que nous pouvons nous permettre à l'égard des hommes et même quelque chose de plus, puisqu'ils nous sont inférieurs, non pas simplement par accident, mais par essence, puisqu'ils ne sont pas de véritables personnes et que nous ne saurions sen-

tir notre dignité dans une personnalité qu'ils n'ont pas. Or, nous pouvons nous défendre contre les autres hommes, quand ils s'attaquent soit à nous, soit à nos propriétés; il doit donc nous être permis de nous défendre également contre les animaux dans les mêmes circonstances. Le droit de légitime défense implique même, suivant nous, à leur égard le droit de les tuer, sans y regarder d'aussi près que s'il s'agissait de nos semblables, et, à plus forte raison, celui de les réduire à l'état de domesticité, si nous y trouvons notre compte. Nous n'y mettons qu'une seule condition, celle de ne pas abuser de notre supériorité pour les faire souffrir, c'est-à-dire de ne pas agir contrairement à l'idéal de la nature humaine, qui enveloppe, en même temps que la justice, la bonté. Ce droit de légitime défense n'implique pas seulement le droit de les tuer et de les asservir, quand ils nous attaquent directement, mais encore celui de les détruire, quand ils pullulent au point de nous ravir notre subsistance et de mettre notre vie en péril. Si la concurrence vitale ne justifie pas tous nos actes à l'égard des hommes, qui sont nos égaux et qui ont les mêmes droits que nous, elle les justifie à l'égard des animaux, qui nous sont inférieurs par nature et qui n'ont que des droits imparfaits, au lieu de véritables droits.

Ceci nous amène à la question du végétarisme et de la créophagie à laquelle nous faisions allusion tout à l'heure. Sans doute l'homme pourrait à la rigueur vivre uniquement de légumes et de fruits,

comme le singe, qui est son plus proche voisin sur l'échelle zoologique. Certains peuples ont vécu longtemps de cette manière, et on trouve encore aujourd'hui, en Afrique, en Amérique et en Australie, des populations entières qui ne vivent pas autrement. Mais l'homme n'a pas toujours à sa portée des végétaux en quantité suffisante, et ceux qu'il a, les animaux frugivores, à mesure qu'ils se multiplient, les diminuent encore. Il est donc, à ce qu'il semble, fondé à détruire, non seulement les carnivores qui attaquent sa vie, mais encore les frugivores qui lui disputent sa subsistance : leur destruction a pour effet et de le débarrasser d'une concurrence vitale redoutable et de lui procurer des aliments dont il a besoin.

D'ailleurs, il ne s'agit pas seulement de savoir si l'homme peut à la rigueur vivre uniquement de légumes, mais s'il peut, avec ce régime, arriver à la perfection que sa nature comporte et réaliser son idéal en tant qu'homme; or il ne paraît pas qu'il le puisse, ni au physique ni au moral. On sait l'histoire des ouvriers anglais et des ouvriers français qui travaillaient au chemin de fer de Paris à Rouen. Les premiers, qui consommaient beaucoup de viande, faisaient un tiers plus de travail que les seconds : on mit ceux-ci au même régime et ils arrivèrent, au bout de quelques jours, à produire une somme de travail égale. On connaît aussi les idées des physiologistes sur ce point. Suivant Cabanis, les populations qui se nourrissent presque exclusivement de

châtaignes, de sarrasin et d'autres aliments grossiers, ont une intelligence appauvrie, des déterminations sans consistance et des mouvements d'une désespérante lenteur. C'est au point, s'il faut en croire ce médecin philosophe, que sous l'ancien régime, les ministres du culte se plaignaient de ne pouvoir faire entrer aucune idée de morale ni de religion dans la tête de ces races abruties, surtout à l'époque où l'on mangeait la châtaigne verte. Au tableau de ces populations frappées de crétinisme, l'auteur oppose celui des populations actives et intelligentes dont l'alimentation est plus fortifiante et plus tonique, c'est-à-dire qui mangent de la viande et boivent du vin. Il complète sa démonstration, en montrant que les peuples carnivores ont été de tout temps supérieurs aux peuples frugivores dans les arts qui demandent un cœur courageux et un esprit entreprenant.

Si ces observations sont exactes, elles militent puissamment en faveur du régime animal, puisque ce dernier développerait non seulement notre vie physique, mais encore notre vie intellectuelle et morale, et que c'est en cela précisément que consiste notre destinée. Une chose du moins qui n'est pas contestable, c'est que l'homme est placé par sa structure interne, je veux dire par la conformation de ses viscères et par celle de ses organes de mastication, à une distance à peu près égale des purs carnivores et des purs herbivores. La nature semble donc l'avoir elle-même formé pour se nourrir de chair aussi bien

que de légumes et de fruits. Il a été organisé, comme beaucoup d'autres mammifères, pour manger de la chair et il en mange : en le faisant, il se conforme aux lois de sa constitution.

Les données de la conscience aux époques les plus saines et les plus éclairées s'accordent ici avec celles du raisonnement et de l'observation extérieure. Laissons de côté ces vieilles sociétés de l'Orient, dans lesquelles l'homme ne s'est jamais complètement détaché de la nature et n'a jamais constitué fortement sa personnalité. Considérons les plus grandes civilisations qui aient paru jusqu'à présent sur la face de notre planète, la civilisation grecque, la civilisation romaine et la civilisation moderne. Toutes — la secte semi-orientale de Pythagore mise à part — ont séparé profondément l'homme de l'animal et se sont montrées infiniment plus préoccupées de nos devoirs envers l'un que de nos devoirs envers l'autre. Quelles plus nobles doctrines que celles de Platon et d'Aristote, d'Epictète et de Marc-Aurèle ! Quels beaux préceptes ces grands esprits nous donnent sur le respect de nous-mêmes et sur celui de nos semblables ! Mais le respect des bêtes, ils l'ont presque entièrement oublié. Quelle morale plus élevée que celle de Malebranche et que celle de Kant ! Comme le sentiment de l'ordre éclate dans l'une et celui de la dignité humaine dans l'autre ! Et pourtant la préoccupation de la nature animale y apparaît à peine.

Ce n'est guère qu'aux époques où le système nerveux prédomine sur le système musculaire, la sen-

sibilité physique sur la raison, que certains hommes tendent à donner à l'animal une très grande place dans leurs affections. C'est un fait qui se remarque quelquefois de nos jours. On voit des gens assez déraisonnables pour consacrer à la nourriture de leurs animaux domestiques des sommes qui suffiraient à l'entretien d'une famille honnête. Il s'en rencontre même d'assez déréglés dans leurs sentiments pour accorder par testament à leurs chiens ou à leurs chats des legs qui seraient infiniment mieux placés sur la tête de leurs amis ou de leurs vieux serviteurs. Bien plus, dans nos villes, à certaines époques de l'année, des personnes plus nerveuses que sensées, s'emportent contre les agents de l'administration qui prennent à l'égard des chiens les mesures que le salut des hommes commande. Comme si entre la mort de cinquante de ces quadrupèdes et celle d'un honnête père de famille il y avait à balancer ! Mais c'est le propre des natures sensitives, d'être plus frappées par ce que leurs yeux voient que par ce que leur esprit conçoit, et de se laisser mener par leurs nerfs, au lieu de se diriger par leur intelligence. Portée à ce point, l'affection envers les animaux est une affection désordonnée et constituerait pour l'être humain, si elle venait à prévaloir, non un progrès, mais une décadence.

Faisons donc à la sensibilité envers les bêtes, comme à la sensibilité en général, sa part dans la vie, mais ne la faisons pas trop forte et ne souffrons pas qu'elle empiète sur la volonté et la raison. Dans

les plus grands poèmes dont l'humanité s'honore, les animaux ont une place à côté de l'homme, mais une place restreinte et subordonnée. Après avoir longuement célébré la constance d'Ulysse, la chasteté de Pénélope, la piété filiale de Télémaque et le dévouement du bon Eumée, la muse de l'épopée donne un regard à la fidélité du chien du fils de Laërte, puis elle se hâte de revenir aux choses vraiment humaines. La muse sévère de la philosophie ne doit pas faire autrement.

Si l'homme doit avoir le vif sentiment de sa supériorité sur les animaux, à plus forte raison doit-il regarder de haut les végétaux et les minéraux, c'est-à-dire les autres réalités du monde extérieur. Sans doute nous ne sommes pas sans éprouver une sourde sympathie pour les végétaux qui verdissent et fleurissent autour de nous, et ce n'est pas sans quelque regret que nous les voyons tranchés par la cognée du bûcheron ou simplement mutilés par une main insoucieuse qui *gâte jusqu'aux bourgeons, douce et frêle espérance*. Mais, comme ils sont loin de posséder rien qui ressemble à la véritable vie, c'est-à-dire à la vie morale, nous sommes loin de nous reconnaître à leur égard de véritables devoirs. Laissons l'Inde exhaler, par la bouche de Sakountala, ses plaintes sur les arbrisseaux et les fleurs dont elle arrose la tige, et se pétrifier dans l'immobile contemplation de la Nature. Nous, hommes de l'Occident, livrons-nous à de plus nobles douleurs et réservons nos larmes, si nous ne pouvons les rete-

nir, pour les malheurs de la famille et pour les désastres de la patrie, pour les choses, en un mot, dont le poète a dit : *Sunt lacrymæ rerum*. Ne nous laissons pas ressaisir par la vie végétative et élevons-nous de plus en plus dans la sphère de la vie morale.

C'est ce qu'on a toujours fait aux grandes époques classiques. Alors, en effet, la littérature gémissait sur une jeune fille moissonnée dans sa fleur ou sur un héros frappé en pleine vie et en pleine gloire, comme un chêne tombé avant l'âge sous les coups redoublés de la hache. Aujourd'hui c'est quelquefois sur le chêne qu'on s'apitoie, c'est son sort qu'on déplore. On va chercher au fond de l'âme humaine un de ses sentiments les plus infimes, les plus faibles, les plus obscurs, on le tire de son ordre et de son rang, on l'exalte et on le met dans une vive lumière. Il y a là comme un renversement de la hiérarchie qui doit exister entre nos diverses affections ; car notre affection pour les êtres doit être réglée par la place qu'ils occupent dans la création. M. de Laprade, qui a eu depuis de si nobles inspirations religieuses, domestiques et civiques, et qui a parcouru sur sa lyre toute la gamme des sentiments humains, nous pardonnera-t-il d'appliquer ces réflexions à une des pièces de sa première manière, à sa pièce, d'ailleurs fort belle, intitulée : *Le Chêne?* Ce sujet aurait fourni à Virgile une simple comparaison ; le poète moderne a cru pouvoir en tirer une ode tout entière, où l'éclat des images ne dissimule

pas toujours ce que le sentiment a d'excessif et d'exagéré[1].

Si nous avons un devoir envers la nature, ce n'est pas d'en contempler avec une terreur sacrée toutes les manifestations, sans oser y toucher : c'est de transformer par notre industrie le globe et ce qu'il contient; c'est de le refaire sur le patron de l'idéal que nous portons en nous ; c'est de le rendre, suivant l'expression d'un réformateur célèbre, complètement *voyageable et habitable*. Il faut, en effet, que la pensée triomphe partout de la matière ; que la vie morale se déploie partout à côté de la vie végétative et de la vie sensitive, au sein de la création, et que l'homme en soit réellement, et non plus par métaphore, le maître et le roi.

Il ne nous reste plus, avant de clore ce travail, qu'à en rappeler les grandes lignes et qu'à en dégager l'esprit.

Nous avons essayé, dans notre *Philosophie du devoir*, de systématiser et de légitimer rationnellement les croyances morales indispensables soit aux individus, soit aux nations ; car l'organisation d'une morale rationnelle nous paraissait non seulement un des plus pressants besoins des hommes de notre époque, mais encore une question vitale pour la société

1 Quand l'homme te frappa de sa *lâche* cognée,
O roi qu'hier le mont portait avec orgueil,
Mon âme de ce coup retentit *indignée*,
Et dans la forêt sainte il se fit un grand deuil !

française, telle qu'elle est sortie de la Révolution. Nous y avons montré que le devoir consiste dans l'obligation qui s'impose à chaque homme de vivre en homme, c'est-à-dire de réaliser l'idéal de son espèce et d'en reproduire en lui-même les attributs essentiels.

Dans le présent ouvrage, nous avons déduit de cette conception du devoir en général nos différents devoirs particuliers : celui de perfectionner notre raison et notre volonté qui constituent par leur réunion l'élément humain de notre nature ; celui de discipliner cette partie de notre sensibilité qui en est l'élément animal et dont la prédominance entraînerait notre déchéance et notre dégradation, et aussi celui de maintenir nos organes en bon état et de ne pas les détruire, parce que la vie organique influe sur la vie morale et qu'en l'interceptant nous coupons court à notre destinée.

Nos devoirs sociaux ne sont pas sortis moins naturellement de cette conception que nos devoirs individuels. Dès que je suis obligé de respecter l'humanité en moi, je suis obligé de la respecter chez les autres, en elle-même d'abord et ensuite dans les organes qui la supportent, dans la liberté qui la manifeste, dans les biens extérieurs qui sont nécessaires à son existence : ce sont les devoirs de justice avec les droits qui leur répondent. En même temps que je suis obligé de respecter l'humanité chez autrui, je suis tenu d'aider à sa conservation et à son développement : aux devoirs de justice s'ajoutent ceux de

bonté dont l'accomplissement met le sceau à la perfection de l'homme, puisqu'il le rend plus humain, c'est-à-dire plus homme.

Non seulement toutes ces idées sont étroitement unies entre elles et sévèrement subordonnées à une idée maitresse, mais encore elles sont rigoureusement vraies, sans quoi il faudrait prétendre ou que l'homme ne doit pas réaliser le type de son espèce, ou que les différents devoirs que nous avons énumérés sont sans rapport avec une telle réalisation. Non seulement elles sont vraies, mais encore elles sont de nature (nous le croyons du moins) à exercer une influence salutaire; car connaître clairement le devoir, c'est être bien près de l'accomplir. Or nous n'avons pas à cacher qu'à l'exemple d'un grand moraliste, qui est aussi un spéculatif éminent, nous nous sommes préoccupés de l'utilité de nos idées en même temps que de leur vérité : « Ce n'est pas, dit Aristote, pour savoir ce que c'est que la vertu que nous nous livrons à ces recherches, c'est pour apprendre à devenir vertueux [1]. » Ce n'est pas seulement, dirons-nous à notre tour, pour faire entrer nos idées dans les esprits, c'est aussi pour les faire pénétrer dans les cœurs et dans la vie que nous avons entrepris ces études.

Puissent-elles contribuer à relever les âmes que des doctrines trop répandues aujourd'hui ont abaissées, et à soutenir celles en qui vit encore la foi à

[1] Aristote, *Morale à Nicomaque*, livre II, chap. II.

l'idéal du bien et à la libre volonté qui le réalise ! Car, comme on l'a très bien dit, le mal dont souffre la société présente est avant tout un mal moral[1].

[1] V. M. Baudrillart, *La Famille et l'Éducation*, p. 143, Paris, Didier, 1874.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER

DEVOIRS ENVERS NOUS-MÊMES OU MORALE INDIVIDUELLE

CHAPITRE PREMIER

DEVOIRS RELATIFS A L'INTELLIGENCE

CHAPITRE II

DEVOIRS RELATIFS A LA VOLONTÉ

CHAPITRE III

DEVOIRS RELATIFS A LA SENSIBILITÉ

CHAPITRE IV

DES CAUSES QUI PEUVENT SUREXCITER LA SENSIBILITÉ

CHAPITRE V

DEVOIRS RELATIFS AU CORPS

LIVRE II

DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES OU MORALE SOCIALE

CHAPITRE PREMIER

DE LA JUSTICE EN GÉNÉRAL

CHAPITRE II

NOS DROITS ET NOS DEVOIRS DE JUSTICE

CHAPITRE III

NOS DROITS ET NOS DEVOIRS DE JUSTICE (SUITE)

CHAPITRE IV

NOS DEVOIRS DE BONTÉ ET DE BIENFAISANCE



LYON. — IMP. PITRAT AINÉ, RUE GENTIL, 4.

